

Textos básicos de Ciências Sociais, selecionados por Florestan Fernandes. A visão geral do autor é composta por seis disciplinas da ciência social: Geografia, História, Economia, Psicologia, Política e Antropologia - a coleção apresenta os autores modernos e contemporâneos de maior destaque mundial, focalizados através de introdução crítica e biobibliográfica, assinada por especialistas da universidade brasileira. A essa introdução crítica segue-se uma coletânea dos textos mais representativos de cada autor.

SIB/UFRGS



085771

**LEACH** Edmund Ronald Leach é um desses raros antropólogos sociais que criaram uma obra verdadeiramente inovadora. Tendo realizado pesquisas de campo na Birmânia, no Curdistão, no Ceilão e na Malásia, sua obra cobre aspectos os mais variados da vida humana em sociedade. Leach tem, assim, escrito sobre os escudos de guerra Trobriand, a função simbólica do cabelo, os valores da sociedade hebraica do Período Bíblico e os sistemas de parentesco dos Kachin da Birmânia. Seus trabalhos sempre contêm novas idéias para velhos problemas e têm aberto outras perspectivas para a Antropologia Social dos estudos simbólicos e dos sistemas de organização social.

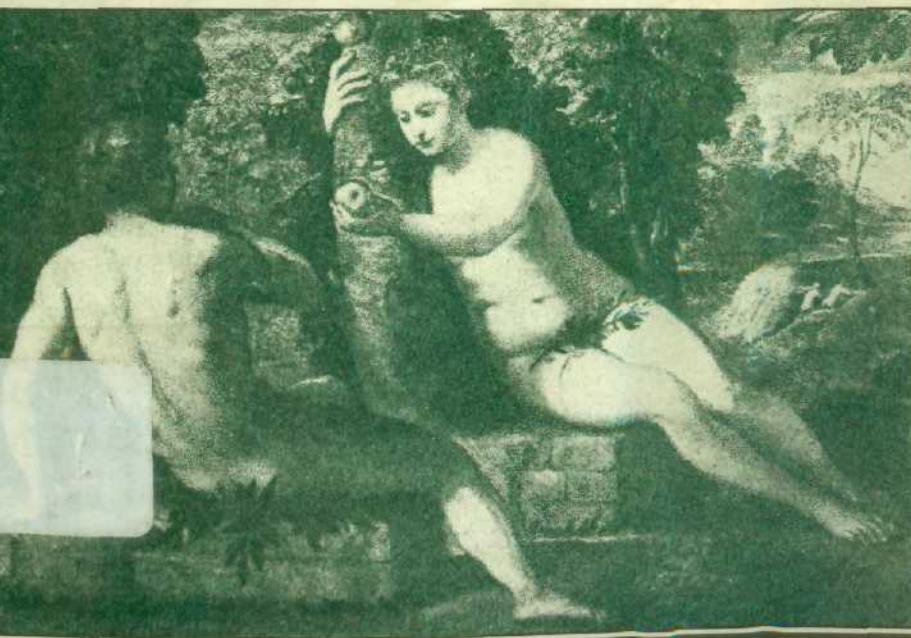
Os textos selecionados pelo Professor Roberto Da Matta indicam como a obra de E. R. Leach pode ser estudada pelo especialista ou pelo leigo como um exemplo de originalidade teórica a serviço do entendimento da sociedade humana.

# Edmund Leach

Organizador: Roberto Da Matta  
Coordenador: Florestan Fernandes

## ANTROPOLOGIA

ea  
editora atila



**GRANDES  
CIENTISTAS SOCIAIS**

Coleção coordenada por  
Florestan Fernandes

1. **DURKHEIM**  
José Albertino Rodrigues
2. **FEBVRE**  
Carlos Guilherme Mota
3. **RADCLIFFE-BROWN**  
Julio Cesar Melatti
4. **W. KÖHLER**  
Arno Engelmann
5. **LENIN**  
Florestan Fernandes
6. **KEYNES**  
Tamás Szemrecsányi
7. **COMTE**  
Evaristo de Moraes Filho
8. **L. von RANKE**  
Sérgio B. de Holanda
9. **VARNHAGEN**  
Nilo Odália
10. **MARX (Sociologia)**  
Octavio Ianni
11. **MAUSS**  
Roberto C. de Oliveira
12. **PAVLOV**  
Isaías Pessotti
13. **MAX WEBER**  
Gabriel Cohn
14. **DELLA VOLPE**  
Wilcon J. Pereira
15. **HABERMAS**  
Barbara Freitag e  
Sérgio Paulo Rouanet
16. **KALECKI**  
Jorge Miglioli
17. **ENGELS**  
José Paulo Netto
18. **OSKAR LANGE**  
Lenina Pomeranz
19. **CHE GUEVARA**  
Eder Sader
20. **LUKÁCS**  
José Paulo Netto
21. **GODELIER**  
Edgard de Assis Carvalho
22. **TROTSKI**  
Orlando Miranda
23. **JOAQUIM NABUCO**  
Paula Beiguelman

# **Edmund Leach**

Organizador: Roberto da Matta

## **ANTROPOLOGIA**



# SUMÁRIO

## INTRODUÇÃO

Repensando E. R. Leach  
(por Roberto Da Matta),

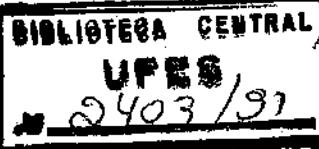
7

## TEXTOS DE E. R. LEACH

- |   |     |
|---|-----|
| 1. O gênesis enquanto um mito,  | 57  |
| 2. A legitimidade de Salomão,   | 70  |
| 3. Nascimento virgem,   | 116 |
| 4. Cabelo mágico,   | 139 |
| 5. Aspectos antropológicos da linguagem: categorias animais e insulto verbal, | 170 |

## INDICE ANALÍTICO E ONOMASTICO,

199



CIP-Brasil. Catalogação-na-Publicação.  
Câmara Brasileira do Livro, SP

L468e Leach, Edmund Ronald. Edmund Ronald Leach : antropologia / organizador [da coleção] Roberto Da Matta ; [tradução Alba Zaluar Guimarães ... (et al.) — São Paulo : Ática, 1983. (Grandes cientistas sociais ; 38)]  
Inclui introdução sobre Leach por Roberto Da Matta.  
Bibliografia.

1. Antropologia social I. Leach, Edmund Ronald. II. Mata, Roberto da, 1936- III. Título.

83-0978

17. CDD—390  
18. —301.2

TOMB/93

1. Antropologia cultural 390 (17.) 301.2 (18.)  
2. Antropologia social 390 (17.) 301.2 (18.)

Reg. 085.771

1983

Sist. Bibliotecas / UFES

Todos os direitos reservados pela Editora Ática S.A.  
R. Barão de Iguape, 110 — Tel.: PABX 278-9322  
C. Postal 8656 — End. Telegráfico "Bomlivro" — S. Paulo

39

6434 e

Leach, Edmund Ronald : antropologia  
Edmund Leach : antropologia

39/L434e

(85771/91)

# INTRODUÇÃO

Textos para esta edição extraídos de:

- LEACH, E. R. *Genesis as myth and other essays*. Londres, Jonathan Cape, 1969. (Texto "The legitimacy of Solomon" reproduzido com permissão dos Archives Européenes de Sociologie.)
- Discovery*. Londres, v. 23, n. 5, maio 1962. (Texto "Genesis as myth" reproduzido com permissão de E. R. Leach.)
- Proceedings of the Royal Anthropological Institute*, 1966. (Texto "Virgin birth" reproduzido com permissão de Royal Anthropological Institute.)
- Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 88, 1958. (Texto "Magical hair" reproduzido com permissão de Royal Anthropological Institute.)
- LENNEBERG, E. H., org. *New directions in the study of language*. Cambridge, Mass., The M.I.T. Press, 1964. (Texto "Anthropological aspects of language: animal categories and verbal insults" reproduzido com permissão de The M.I.T. Press.)

Roberto Da Matta

Professor de Antropologia Social do  
Museu Nacional — UFRJ

## **REPENSANDO E. R. LEACH**

### **I**

#### **A Antropologia Social inglesa e E. R. Leach: do evolucionismo à revolução funcionalista**

As relações entre os homens e a sociedade são complexas, mas pode-se dizer com segurança que as qualidades individuais que percebemos como "grandeza" e "genialidade" expressam uma relação de homologia entre uma dada pessoa e o seu tempo e sistema social. A idéia de que alguém está "lutando contra um sistema" é apenas uma ideologia, já que se pode facilmente demonstrar que o lutador representa uma parte da própria sociedade em luta consigo mesma. Sendo assim, todo "grande homem" comete os grandes enganos e realiza as grandes proezas do seu tempo. Sir James Frazer foi provavelmente o mais vitoriano dos antropólogos ingleses, do mesmo modo que Sir Edmund Leach é expressivo de tendências e dilemas da Antropologia moderna e de uma Inglaterra vivendo tempos difíceis. E, como não se pode falar de Sir Edmund Leach sem mencionar — como quase sempre faz o próprio Leach — Sir James Frazer e Bronislaw Malinowski, será preciso colocar os nomes em ordem. Comecemos com um resumo de algumas tendências da Antropologia britânica.

Sabemos que Sir James Frazer trabalhava por meio de operações intelectuais peculiares. Seu modo de realizar Antropologia implicava sempre separar as coisas, classificando-as em categorias diferentes. É

CRÍTICA  
FRAZER

claro que todo antropólogo (ou "cientista") separa, divide e classifica, mas esse não é um movimento único. Se ele faz isso num dado momento, é para, no seguinte, buscar reunir todos os seus objetos numa totalidade mais coerente e profunda, que passava despercebida aos olhos ingênuos do leigo. Mas, para os antropólogos do tipo Frazer, a operação de separação era uma espécie de estrada com mão única. E foi assim, por exemplo, que Sir James Frazer separou o verbo da ação, a ciência (que ele praticava) da magia (em que seus "selvagens" acreditavam e que ele submetia ao implacável escrutínio de sua lógica) e da religião (que ele relativizava estudando)<sup>1</sup>. Da mesma maneira, a sociedade de Frazer também estava separada do mundo — sobretudo do mundo que havia conseguido dominar e ao qual havia imposto a *Pax Britannica*. Coerentemente com esse movimento, Frazer e outros evolucionistas do seu tempo colecionaram milhares de fatos etnográficos de todo o mundo, construindo uma "história da humanidade" vista pelo prisma dos deuses, dos rituais, dos sacrifícios, da magia e da religião. Se, nesta trajetória, eles separavam os fatos etnográficos do seu contexto apropriado — o local onde emergiam e as relações que mantinham com outros fatos —, comparando coisas que não podiam ser comparadas, é preciso não esquecer que sua sociedade realizava o mesmo. Pois o que é o domínio inglês na Índia e no Egito, senão a tentativa de unir coisas realmente separadas? E, neste contexto, deve-se mencionar o lugar onde floresceu a Antropologia dessa época: os museus, essas casas de classificação de objetos expressivos de períodos culturais diferenciados, objetos que permitem ao especialista a demonstração empírica da evolução humana na face do planeta. Os museus, assim, surgem, abrindo uma área para os troféus que o *Impérium*, em virtude de sua superioridade técnica e política, um dia resolveu reunir. E o colecionador do museu, como o administrador colonial e o nosso antropólogo vitoriano evolucionista, tem uma verdadeira mania classificatória. De fato, ele "concebe a Ciência do Homem como uma espécie de arte de classificação, sua tarefa sendo a de obter exemplares típicos das etapas pelas quais tem caminhado a humanidade, no seu avanço até o *nossa tempo* e, sobretudo, a *nossa sociedade*". O problema não é colocar os objetos lado a lado (como fazem os museus modernos hoje em dia), mas situá-los um atrás do outro, dentro de um eixo temporal, revelador do *progresso*.

Vale, entretanto, continuar assinalando que, na sociedade onde floresce uma Antropologia evolucionista, floresce igualmente a ânsia da conquista. Ou, como já colocou Hannah Arendt falando do imperialismo

<sup>1</sup> A melhor introdução à obra de Frazer (e de Malinowsky) é, sem dúvida, LEACH (1965), republicada em *Current Anthropology*, 1966. Nesse trabalho, Leach revela como Frazer tornou-se célebre por seus comentários cínicos sobre a religião cristã.

(Cf. ARENDT, 1976), a ânsia da expansão pela expansão. Assim, se Cecil Rhodes dizia que, se pudesse, iria anexar os planetas, Tylor, Spencer e Frazer classificariam todos os costumes, situando-os numa escala evolutiva apropriada. A megalomania de Cecil Rhodes, sonhando nostalgicamente com a anexação de tudo, corresponde — sem exageros — a perspectiva legislativa de Tylor, quando acredita que todo o universo deve estar determinado. Nas suas palavras: "se em algum lugar há leis, estas devem existir em toda parte" (Cf. TYLOR, 1871). O Império Britânico, portanto, se reproduz em vários níveis. Seus políticos desejam sua expansão. Seus antropólogos ampliam as fronteiras da Ciência do Homem, descobrindo "leis" e, assim fazendo, realizam a anexação social da magia, do sacrifício, da religião exótica e elementar, da *covadade*, do casamento por captura e de toda a legião de costumes que o mundo ocidental desvenda e com que entra em contato após sua expansão. O trajeto da ciência é, pois, homólogo ao ciclo da sociedade, que, por sua vez, tem a mesma curvatura do indivíduo que elabora as idéias, transformando-as em teorias.

Se o evolucionismo está marcado por uma perspectiva globalizadora, extremamente preocupada com a totalidade (ou com as possibilidades de construir-la), ele também expressa uma outra faceta. Quero me referir à confiança que vejo transparecer na doutrina evolucionista, desde suas vertentes mais intelectuais e filosóficas até os seus planos mais crus, como o racismo nazista. De fato, sem uma fantástica confiança de uma elite dominante, uma espécie de fé cega no seu tempo e na sua sociedade, parece muito difícil fundar uma doutrina que classifica sem nenhuma cerimônia as sociedades em "mais avançadas" e "menos avançadas", em "bárbaras" e "selvagens" e os costumes, em "promiscuos" e "civilizados". Assim foi o período formador da Antropologia Social contemporânea, o momento de Sir James Frazer.

O momento seguinte, porém, do chamado *funcionalismo*, é dominado por outros personagens e por uma outra atitude. Primeiro, porque a arrogância da nobreza britânica cedeu lugar à sagacidade, ao brilho e à fantástica percepção de um imigrante polonês, Bronislaw Malinowski, que passaria a ser a figura dominante da época. Depois, porque o Império começa também a encolher, sendo dominado por suas primeiras crises. O *funcionalismo* é também a expressão científica de uma crise de confiança e de certezas do próprio sistema. De fato, no *funcionalismo* já não se separam mais as sociedades entre *centro* (a sociedade européia, para onde todas as outras devem tender por ser a mais civilizada; a sociedade que goza do estatuto de ser racional e científica; a única que possui instituições verdadeiras e não meros costumes; a única que tem um sistema político real e que pode usar o seu poder *legitimamente contra* as outras; a única que tem uma missão civilizatória porque é a escolhida

por um Deus homólogo a ela: único e todo-poderoso) e *periferia* (as sociedades situadas fora da tradição ocidental, pagãs, ágrafas, tomadas como "selvagens" ou "primitivas", como se tivessem sido apanhadas num momento inicial do tempo; sociedades que seriam, por definição, simples e infantis e que, assim, não teriam razões políticas; sociedades, enfim, que não haviam ainda chegado à etapa propriamente *social* do seu desenvolvimento, estando totalmente dominadas pela biologia, pelo clima, pela geografia). Muito pelo contrário, a partir da teoria funcionalista, faz-se uma verdadeira revolução, criando-se um novo centro, que é sempre a sociedade em estudo pelo investigador. Deste modo, o ponto de referência não é mais a Europa e seus costumes, centro das racionalidades, mas a própria tribo, segmento ou cultura em análise é que deve ser o seu próprio centro. Um dos princípios fundamentais do funcionalismo é o postulado da relatividade dos costumes e a necessidade metodológica consequente de estuda-los uns em relação aos outros, tendo como pano de fundo a totalidade onde eles emergem como coisas concretas. O plano comparativo do funcionalismo não é mais a sociedade do observador, estando fundado na observação de cada sistema como dotado de rationalidade própria, um fato que os evolucionistas sempre negam enfaticamente. Neste tipo de comparação, a sociedade do observador também entra, não como modelo acabado para onde todas devem tender, mas como um outro dado sobre a sociedade humana e as relações sociais possíveis. Ela é, assim, relativizada. Como nos diz o próprio Malinowski, com sua clareza inconfundível:

"Estamos hoje muito longe da afirmação feita há muitos anos por uma célebre autoridade que, ao responder uma pergunta sobre as maneiras e os costumes dos nativos, afirmou: 'Nenhum costume, maneira horrível'. Bem diversa é a posição do etnógrafo moderno, que, armado com seus quadros de termos de parentesco, gráficos genealógicos, mapas, planos e diagramas, prova a existência de uma vasta organização nativa, demonstra a constituição da tribo, do clã e da família e apresenta-nos um nativo sujeito a um código de comportamento e de boas maneiras tão rigoroso que, em comparação, a vida nas cortes de Versalhes e do Escurial parece bastante informal" (Cf. MALINOWSKI, 1976: 27).

A comparação, como vemos, não é algo que vai somente numa direção, colocando sempre os "nativos" como cobaias e inocentes, como são de fato os machados e canoas dos museus, neutros em sua situação de objetos deslocados sendo vistos por um observador que jamais cortou uma árvore ou remou, mas algo que dialeticamente faz uma volta completa, envolvendo a reflexão sobre a sociedade e os costumes do observador. A partir do funcionalismo, a comparação deixou de ser uma vitrina de museu, por onde o observador civilizado via e classificava os

primitivos de todo o mundo, para transformar-se num espelho, onde o primeiro rosto é o seu próprio<sup>2</sup>.

Foi graças a tal perspectiva que a Antropologia moderna pôde contribuir para essa enorme renovação dentro das Ciências Sociais, renovação que se coloca sobretudo a partir da *démarche* que aproximou o observador do nativo e, assim, permitiu um conhecimento muito mais aprofundado das diversas lógicas que certamente são operativas em cada sociedade humana, mesmo quando os sistemas são submetidos a fatores histórico-sociais comuns. A totalização a partir de Malinowski teria que ser buscada num outro plano. Não poderia ser realizada com aquela certeza evolucionista de Frazer. Como colocou muito bem o próprio Leach, ao falar das profundas diferenças entre antropólogos do passado e do presente:

"O antropólogo social contemporâneo está plenamente ciente de que sabe menos do que Frazer imaginava saber com certeza. Talvez seja esta a questão" (Cf. LEACH, 1974: 8).

Tal assertiva não deve ser tomada, conforme estamos acentuando, como figura de retórica ou expressão gratuita de humildade — estes não são papéis que se ajustam bem a Edmund Leach — mas como a marca registrada de uma postura que surge claramente no estruturalismo, quando é a própria teoria antropológica que deverá também ser relativizada, num tipo de procedimento comparativo que já não poupa mais ninguém.

Realmente, a partir do funcionalismo de Malinowski até o estruturalismo de Claude Lévi-Strauss e Louis Dumont, tudo deverá ser submetido à crítica. Neste movimento, nunca o postulado clássico das origens sociais e históricas do conhecimento sociológico foi levado tão a sério. Assim, é o próprio sintetizador do movimento estruturalista quem diz, na abertura da mais formidável análise de sistemas simbólicos jamais realizada na disciplina, exceto talvez pela monumental proeza evolucionista de Sir James Frazer em *The golden bough* (1890), ser seu livro um mito da mitologia. Claude Lévi-Strauss, como se observa, não se poupa como investigador. Ele é o primeiro a relativizar-se na sua própria análise, colocando-se nela (Cf. LÉVI-STRAUSS, 1964: 20).

<sup>2</sup> Vale a pena observar, neste contexto, esta outra opinião de Malinowski: "Quando você entra num cenário cultural novo, o comportamento individual e coletivo do novo tipo de seres humanos parece estranho, imotivado e irracional. Numa palavra: incompreensível. Mas você aprende a língua e gradualmente adota os hábitos estranhos e os novos pontos de vista. E, imperceptivelmente, aquilo que era estranho, torna-se familiar e você se sente em casa num ambiente que recentemente tinha sido exótico" (Cf. LEACH, 1966: 565). Para um estudo exemplar da obra de Malinowski, veja DURHAM, 1978. Para uma boa introdução crítica, GLUCKMAN, 1963. Para considerações sobre o trabalho de campo e seus dilemas, em Antropologia Social, com um emprego analítico da transformação do exótico e distante em familiar, veja-se DA MATTIA, 1976 e 1978.

*Certeza Frazer*

Na evolução da Antropologia Social britânica, existem, portanto, como que duas vertentes analíticas claramente visíveis. A primeira está representada pelo evolucionismo de Frazer e outros. Aqui existe uma perspectiva totalizadora, uma sociedade tomada como ponto de referência indiscutível e uma teoria que permite alinhavar todos os costumes em termos de valores muito caros ao sistema ocidental. O segundo paradigma, representado pelo funcionalismo cristalizado com Malinowski, coloca uma tendência oposta. Aqui, trata-se de desenvolver uma visão parcial, mas extremamente acurada das sociedades humanas em seu dinamismo cotidiano. Se o evolucionismo tem a vantagem de possuir uma perspectiva globalizadora, não perdendo de vista os costumes de toda a humanidade e podendo, por causa disso mesmo, juntar a pequena tradição dos estudos folclóricos e etnológicos com a grande tradição da história, da religião comparada e dos estudos orientais, conforme realizaram Tylor e sobretudo Frazer, ele tem a desvantagem de não poder perceber as forças concretas que movem sistemas sociais não familiares ao observador que tende a interpretá-los projetando neles os seus próprios valores.

Não é, pois, ao acaso que Leach toma Frazer e Malinowski como *founding fathers* (Cf. LEACH, 1965) — como dois paradigmas do comportamento antropológico. Como diz o próprio Leach:

"Acadêmicos que se chamam antropólogos sociais são de dois tipos. O protótipo do primeiro foi Sir James Frazer (1845-1941), autor de *The golden bough*. Ele foi um homem de saber monumental que não tinha experiência direta com a vida dos povos primitivos sobre os quais escreveu. Ele esperava descobrir verdades fundamentais sobre a natureza da psicologia humana, comparando os detalhes da cultura humana numa escala mundial. O protótipo do segundo foi Bronislaw Malinowski (1884-1942), nascido na Polônia e naturalizado inglês, que passou grande parte de sua vida acadêmica analisando os resultados da pesquisa que ele mesmo conduziu por um período de quatro anos numa única e pequena aldeia na distante Melanésia. Seu objetivo foi mostrar como essa exótica comunidade 'funcionava' como um sistema social, e como seus membros progrediam do berço ao túmulo. Ele estava mais interessado nas diferenças entre as culturas do que na sua abrangente similaridade" (Cf. LEACH, 1970: 2).

Eis aqui, numa cápsula, os modelos que os antropólogos têm seguido. Porque Frazer e Malinowski, como percebeu Leach, não representam apenas dois estilos pessoais de fazer Antropologia, mas expressam o dilema central da disciplina, situada que está entre o colonialismo-vitoriano, cheio de certezas racistas e superioridades intelectuais, e o funcionalismo, que levantava os problemas do relativismo e do conhecimento

detalhado, individualizado, dinâmico, monográfico, que não conduz com facilidade a grandes sínteses<sup>3</sup>. A solução, se é que posso usar esta palavra, estaria numa Antropologia-intermediária. Que fosse tão abrangente em escopo como a de Frazer, mas que levasse igualmente em conta toda a problemática das diferenças, tão bem colocada pela etnografia funcionalista à la Malinowski. A resposta, como bem percebeu E. R. Leach, veio na obra de Claude Lévi-Strauss.

O estudo preliminar da evolução da Antropologia britânica permite focalizar dois momentos e duas figuras-chave que ajudam na compreensão da perspectiva de Leach, perspectiva que, num plano mais amplo, expressa o próprio dilema da Antropologia inglesa.

Mas não se devem adiantar muito as coisas. É preciso acentuar que a satisfação de Leach com cada uma dessas figuras — seja Frazer, Malinowski ou Lévi-Strauss — é uma satisfação muito relativa. Além disso, existe um outro personagem básico na formação profissional de Leach que não pode deixar de ser considerado. Quero me referir a A. R. Radcliffe-Brown (ver Radcliffe-Brown, nesta coleção), que foi uma das cabeças mais influentes na Antropologia mundial. Realmente, se Frazer e Malinowski representavam posições opostas no modo de realizar a investigação antropológica, Radcliffe-Brown surgia em cena atualizando uma posição intermediária. Ele não colocava os problemas de modo tão concreto, como fazia Malinowski (para quem o mundo social estava ancorado em Trobriand), mas também não deixava de ter uma ânsia pela universalidade. Sua solução, por exemplo, para os problemas da indução generalizadora é muito diversa da de Malinowski. Pois, enquanto este constrói a ponte entre o dado concreto (empiricamente observado) e o padrão universal na base de uma teoria instrumentalizante, utilitarista e semibiológica, Radcliffe-Brown utiliza a noção de função e estrutura social, transformando a visão durkheimiana e promovendo sua instrumentalização numa base comparativa adequada em termos práticos, que seria o programa de pesquisas da Antropologia Social inglesa por cerca de vinte anos. Para Malinowski, as instituições são respostas úteis (e funcionais) a necessidades básicas que preexistem a essas respostas. Para Radcliffe-Brown, porém, a função é algo puramente social, um mecanismo de manutenção da totalidade social em funcionamento. Em outras palavras, para Malinowski, um sistema de parentesco é uma derivação

<sup>3</sup> Note o leitor que eu tomo o evolucionismo e não o funcionalismo como a mais completa expressão do colonialismo ou imperialismo. O funcionalismo, com sua preocupação pelo "funcionamento" dos sistemas de parentesco e, sobretudo, dos sistemas políticos, parece ser bem uma posição diante da crise do império colonial, daí a minha referência a incertezas e relatividade que o funcionalismo permite observar. Neste sentido, é válido e importante observar que os dois mais rígidos e atrasados "impérios" coloniais, o português e o espanhol, tiveram doutrinas de caráter evolucionista (expressas no racismo em suas mais diversas variantes), mas

## Questão A2

elaborada da sexualidade e do impulso sexual que é biologicamente dado. Para Radcliffe-Brown, um sistema de parentesco é um conjunto de relações sociais que estão estruturadas em direitos e deveres entre os indivíduos, formando uma complexa rede de laços sociais. O funcionalismo de Malinowski tornava a comparação praticamente impossível, ao passo que o funcionalismo de Radcliffe-Brown levou à comparação para o seu lado mecânico e formal: tornou-a tão fácil e automática, que, por um momento se chegou a pensar que toda a ciência antropológica estava resolvida com a prática de um esquema de comparação/generalização, tal como ele havia proposto.

Tais posturas sempre valeram comentários críticos de Leach, mesmo quando ele coloca sua admiração por Malinowski acima de quaisquer suspeitas ao dizer, por exemplo:

"Eu fui um aluno direto de Malinowski e o que quer que tenha dito em crítica a suas atitudes, deve ser entendido contra o panorama geral de que o considero o maior e o mais original de todos os antropólogos sociais" (Cf. LEACH, 1977: 6).

O que, por outro lado, não impediu sua severidade com o Mestre, quando comenta:

"Para mim, Malinowski falando sobre os trobriandenses é um gênio estimulante; mas Malinowski discursando sobre a cultura em geral é freqüentemente um maçante cheio de lugares-comuns" (Cf. LEACH, 1957: 119).

Entretanto, apesar de tudo isso, a ambivaléncia de Leach para com Radcliffe-Brown parece ser ainda maior e mais profunda. De fato, numa ocasião ele diz um tanto bombasticamente que Radcliffe-Brown sempre lhe pareceu ser "uma espécie de fraude" (Cf. LEACH, 1977: 6), mas, no entanto, são inúmeras as ocasiões em que se utiliza das teorias de Radcliffe-Brown como argumentos críticos em seus escritos, conforme se pode observar neste volume, nos textos 3 e 4. É inegável que Leach deve muito de suas formulações sobre parentesco e teoria do ritual a idéias desenvolvidas por Radcliffe-Brown, como a noção de "valor ritual" de um objeto ou relação, que ele (como Radcliffe-Brown havia sugerido) aplica para esclarecer suas interpretações sociológicas do tabu, tema

nunca desenvolveram nenhum tipo de funcionalismo. Ou seja, a aproximação com os povos submetidos ao jugo colonial nunca foi realizada por meio de um esquema intelectual detalhado e que os pudesse tomar (ainda que intelectualmente) como centro de uma dada racionalidade. O mesmo ocorre no caso brasileiro, onde o racismo evolucionista é vigente (no senso comum e no mundo intelectual), mas o funcionalismo é algo condenado antes mesmo de fazer sua aparição concreta no cenário intelectual.

central do trabalho de Leach, "Aspectos antropológicos da linguagem" (texto 5 deste volume) <sup>4</sup>.

Essa ambigüidade também se observa no caso de Lévi-Strauss, o que seria talvez indicativo de que tanto Radcliffe-Brown quanto Lévi-Strauss são os dois teóricos cujas formulações mais têm atraído Leach. Teríamos, então, Frazer e Malinowski sendo invocados como balizadores de posições bem marcadas, e isso encobriria a admiração profunda de Leach por figuras muito mais difíceis de classificar no quadro da Antropologia Social, como Radcliffe-Brown e Lévi-Strauss.

Vistas estas influências mais gerais, dentro de um esboço da formação da própria Antropologia Social britânica, caberia agora buscar situar com mais minúcias a posição de E. R. Leach dentro dessa tradição que parece oscilar, como já vimos, entre a tentação das grandes generalizações históricas e o estudo monográfico, individualizado e detalhado de sociedades concretas, com seus indivíduos, grupos, manipulações, sistemas de direitos e deveres — enfim, com todas essas razões tão caras à Antropologia Social praticada na Inglaterra.

## II

### E. R. Leach e a Antropologia Social inglesa: nativos, trabalho de campo e teorias

Alguém já disse que "cada antropólogo tem o nativo que merece", de modo que, para antropólogos paranóicos, existem tribos paranóicas; a estudiosos místicos, correspondem sociedades de crentes; a observadores sofisticados, selvagens notoriamente elegantes e, *last but not the least*, a etnólogos incompetentes, nativos do mesmo teor. De fato, grande parte do chamado "debate teórico" em Antropologia Social consiste precisamente em realizar um exercício de "trocar de lugar", isto é, fazer com que a "tribo religiosa" seja revisitada intelectualmente pelo antropólogo ateu e a sociedade de filósofos pelo etnólogo materialista. São estes contrastes entre estudiosos e tribos que geram teorias e demolem conceitos. Se, para Malinowski, a categoria *tabu* tinha vários sentidos, denotando coisas aparentemente diversas, para Edmund Leach a mesma

<sup>4</sup> No livro intitulado *Custom, law, and terrorist violence* (Costume, lei e violência terrorista) (1977), onde Leach chama Radcliffe-Brown de "fraude", são as teorias de Radcliffe-Brown que acabam por ser usadas no corpo da argumentação! Do mesmo modo, o artigo clássico de Leach sobre os clãs Trobriand e a categoria *tabu* deve imensamente, como reconhece o próprio Leach, às teorias de Radcliffe-Brown sobre valor ritual e ambigüidade do objeto sobre o qual o ritual é feito. (Veja-se LEACH, 1958.)

categoria *tabu* tem um sentido básico, um denominador comum: é, acima de tudo, uma categoria marginal (Cf. LEACH, 1958: 140). A par, então, das classificações dos antropólogos pelas teorias que esposam e defendem, podemos também dividi-los pela experiência de campo que experimentaram. Os resultados de tal experimento podem ser reveladores, indicando — como já procurei mostrar em outro lugar (Cf. DA MATTÀ, 1977) — surpreendentes correlações entre posturas teóricas e experiências de pesquisa. Como penso que tal fato é esclarecedor para o entendimento da obra de Leach, gostaria de chamar a atenção para a relação antropólogo-pesquisa de campo nesta parte.

E aqui temos novamente de tomar Frazer e Malinowski como paradigmas. Conta a famosa anedota que, ao ser perguntado se jamais falaria com um "selvagem", Sir James Frazer fuzilou: "Deus me livre!". Já Malinowski conviveu intimamente e só com os nativos das ilhas Trobriand, tornando-os imortais com suas canoas, linhagens matrilineares, ignorância da paternidade, magia e circuito de *kula*. Se Frazer é um caso-limite de uma Antropologia Social de gabinete, onde o estudioso é que dá fama aos costumes e o nativo não existe como gente de carne e osso, Malinowski é o exato oposto. Suas pesquisas revelam como o "selvagem" acabou ficando maior do que seu etnógrafo e isso justamente pela extraordinária qualidade do trabalho do estudioso.

Entre esses dois modelos, podem-se colocar todos os antropólogos profissionais. Uns penderão mais para o lado de Frazer; outros para o lado de Malinowski. Na Antropologia moderna, Raymond Firth, Meyer Fortes, Evans-Pritchard, Victor Turner e tantos outros estão mais para o modelo de Malinowski. Mas Radcliffe-Brown, Max Gluckman, Lévi-Strauss e Edmund Leach ficam muito mais perto de Frazer. Como consequência, os primeiros estão associados às sociedades que estudaram de modo a criar com elas uma relação quase-totêmica, assim: Firth = Tikopia; Fortes = Tallensi; Evans-Pritchard = Nuer; Turner = Ndembu. Com os nomes dos segundos, entretanto, tais associações são muito mais complexas. Por exemplo, estaria Max Gluckman associado aos Zulu, como autor de uma monografia sobre essa sociedade, ou à teoria dos rituais de rebelião? E como seria o caso de Lévi-Strauss? É justo associá-lo aos Bororo ou Nambiquara, com os quais passou uns poucos meses, ou à teoria dos casamentos prescritivos e à teoria dos mitos? Do mesmo modo e pela mesma lógica, como relacionar E. R. Leach? Aos nativos que estudou, como veremos mais adiante, em breves períodos de campo, ou às teorias que desenvolveu ou criticou?

Mas não quero ser mal interpretado. É preciso acentuar que esta dicotomização não é absoluta, pois todos esses estudiosos realizaram trabalho de campo. Meu ponto é chamar a atenção para o fato de que nem todos realizaram uma experiência de mesmo calibre e com a mesma

profundidade, e que isso parece ter consequências para as teorias que desenvolveram. Há uma correlação positiva entre as teorias criadas pelos antropólogos do primeiro grupo (aqueles com experiências de campo prolongadas) e suas teorias, o que parece contrastar com a versatilidade teórica dos etnólogos do segundo grupo (os estudiosos com uma experiência de campo superficial). O que encontramos, em linhas muito gerais, é o seguinte: quanto mais profunda é a experiência de campo, tanto maior a sua fixação numa linha teórica bem definida e tanto menor, consequentemente, é a sua versatilidade teórica. O corolário sendo: quanto menos profunda for a experiência de campo, maior será a versatilidade teórica e a amplitude de temas com os quais trabalha o antropólogo.

Ainda que isso seja duvidoso, estou seguro de que tais correlações se aplicam perfeitamente bem em pelo menos três casos básicos, cuja relevância para o entendimento da obra de Leach é óbvia. Quero me referir a Radcliffe-Brown, cujo trabalho de campo com os Andaman e australianos tem sido severamente criticado (Cf. LEACH, 1971; KUPER, 1978; NEEDHAM, 1971); a Claude Lévi-Strauss, cuja experiência de campo no Brasil e no Paquistão foram horizontais e também criticadas (Cf. MAYBURY-LEWIS, 1960, 1967); e, finalmente, às próprias pesquisas de Leach. Porém, é preciso acrescentar que são essas, paradoxalmente para a visão tradicional da importância do trabalho de campo dentro da disciplina, as figuras que mais têm estimulado teoricamente a Antropologia Social nesta segunda metade de século.

Mas tomemos em detalhe o caso de Edmund Leach, para que essa demonstração fique mais clara e o seu caso apareça em toda a sua singularidade e importância. Comecemos com seu mito de origem.

Uma comparação com Malinowski é útil. No mito de origem de Malinowski, a formação do antropólogo modelar é perfeita. O primeiro movimento revela um jovem físico que fica doente. O segundo coloca o jovem doente em contato com a obra de Frazer (*The golden bough*). O terceiro movimento é o da conversão do físico à Antropologia Social. O quarto é a viagem para o Pacífico, onde, nas ilhas Trobriand, ele vive durante quatro anos, realizando a "primeira" pesquisa antropológica moderna. Além disso, é preciso não esquecer que Malinowski é um polonês, um estrangeiro estabelecido na Inglaterra.

O caso de Edmund Ronald Leach é muito diferente. Em primeiro lugar, ele é inglês, e inglês com "uma formação convencional de classe média superior" (Cf. KUPER, 1978: 183). Nascido numa outra geração, em 1910, ele estuda Matemática e Ciências Mecânicas em Cambridge, obtendo o bacharelado em 1932. Passa então alguns anos na China e, retornando a Inglaterra, ingressa na London School of Economics and Political Science, onde estuda Antropologia Social sob Malinowski e Ray-

mond Firth<sup>5</sup>. Em 1938, passa algumas semanas entre os curdos (na região do Irã Ocidental), mas vê essa tentativa de pesquisa de campo frustrada pelas vésperas do conflito mundial com a chamada "crise de Munique". Em 1939, realiza uma viagem até a Birmânia para estudar os Kachin das montanhas do norte daquele país, mas essa segunda pesquisa é novamente prejudicada pela guerra. Leach, então, serve no Exército da Birmânia de 1939 até 1945 e, como oficial do Exército e antropólogo frustrado, realiza muitas ações militares nessa área, visitando toda a região. Ele mesmo comenta esse período de sua vida, falando inclusive de uma "retirada desonrosa a pé da Birmânia" em 1942 (Cf. LEACH, 1954: 311). Nessa ocasião, ele lutou ao lado de guerrilheiros Kachin (Cf. KUPER, 1978: 183) e — bem ao inverso de Malinowski e de seus colegas em geral — perdeu todas as suas notas de campo por duas vezes (Cf. LEACH, 1954: 311-12). Em 1947-48, Leach recebeu seu doutoramento em Antropologia Social na London School of Economics, sob a orientação de Raymond Firth, fez um *survey* na Malásia (região de Saravaque) e aceitou seu primeiro cargo como Professor de Antropologia Social na London School of Economics. O ano de 1953 vai encontrá-lo deixando Londres para aceitar uma oferta de um posto inferior em Cambridge, onde serve como *Lecturer* de 1953 até 1958. Nessa fase, de junho a dezembro de 1954 e em agosto de 1956, ele realiza outra pesquisa de campo em Sri Lanca (Ceilão), estudando os camponeses de língua cingalesa, do norte do país, uma região caracterizada pela sua aridez e agricultura de irrigação (Cf. LEACH, 1961). Em 1966, torna-se Preboste de um dos colégios mais importantes da Universidade de Cambridge, o King's College (fundado por Henrique VI em 1441), e em 1972 recebe uma cátedra de Professor de Antropologia Social por méritos pessoais. Posteriormente foi agraciado com o título de Sir. Atualmente, Edmund Ronald Leach vive em Cambridge, aposentado dos seus deveres acadêmicos formais, mas muito ativo na promoção de novas idéias e jovens colegas<sup>6</sup>.

Essa biografia sumária permite uma série de contrastes com o "mito de Malinowski", esse paradigma da carreira antropológica. Em

<sup>5</sup> Vejam-se os "Agradecimentos" de Leach em *Political systems of Highland Burma* (1954), onde ele agradece a Raymond Firth por ter escrito o prefácio e "me ensinado a maior parte do que sei sobre Antropologia" (Cf. LEACH, 1954). Nota também que Firth é um dos autores ingleses da geração anterior à de Leach mais poupadados por suas críticas. É claro que isso decorre em grande parte, como veremos a seguir, de uma afinidade de concepções.

<sup>6</sup> Em 1978, quando fui membro do King's College na qualidade de *visiting scholar* do Centre for Latin American Studies, travei conhecimento pessoal com E. R. Leach (ou simplesmente Edmund, como é chamado por todos os seus colegas britânicos). Pude então observar a olho nu seu entusiasmo irrestrito por novas idéias e linhas de trabalho, sua generosidade para com a promoção de jovens pós-graduados e desenvolvimento da Antropologia Social. Vale a pena notar um fato das relações

primeiro lugar, Leach não é um estrangeiro como são Malinowski e a grande maioria dos seus discípulos<sup>7</sup>. Depois, porque Leach é um caso único se considerarmos a diversidade de sua experiência de campo e a amplitude de sua curiosidade intelectual.

Os dados "objetivos" da biografia de E. R. Leach parecem indicar um padrão de inquietação singular que acaba por ser sua principal característica. Isso é visível na escolha tão diversificada das sociedades que estudou (em locais diferentes do mundo) e é ainda flagrante nos assuntos que tem estudado ao longo de sua carreira. A impressão que se tem, após o estudo desses escritos de Leach, é a de uma espécie de busca. Como se ele estivesse engajado numa busca antiproustiana — pois não é de um tempo perdido, mas de um espaço social específico, um lugar talvez onde os homens possam exercer sua liberdade e, nessa viagem, fosse realizando uma série de reflexões intrigantes e, às vezes, fundamentais para o desenvolvimento da Antropologia Social. Agora creio que fica patente a correlação já aludida entre trabalho de campo prolongado e versatilidade teórica. Pois, se Leach não tem a "sua sociedade", ele pode — por causa disso mesmo — dar notáveis contribuições em muitas áreas da Antropologia Social. Tal como ocorreu com Malinowski, Leach é também um argonauta da Antropologia, sendo sua obra, como veremos a seguir, um exemplo vivo do uso da liberdade de questionar, essa liberdade que, quando é bem intencionada e utilizada, acaba invariavelmente se transformando em genuína originalidade.

### III

#### A obra de Leach: empirismo e racionalismo

Poucos antropólogos sociais escreveram tanto quanto Edmund Leach. Uma visão de conjunto de sua bibliografia e regiões etnográficas onde trabalhou é impressionante, sobretudo quando constatamos o volume de

entre Leach e o King's College, mencionado por KUPER (1978: 183). Foi quando um pedido de bolsa para uma *fellowship* em King's foi recusado a Leach porque alguém alegou o seu "ateísmo militante". Posteriormente, como vemos, Leach tornou-se Preboste de King's.

<sup>7</sup> Malinowski, como vimos, é polonês; Raymond Firth é da Nova Zelândia; Meyer Fortes, Isaac Schapera, Max Gluckman e Hilda Kuper (*née Beemer*) são judeus da África do Sul. Nadel é austriaco, Hogbin é australiano e Florence Powdermaker é americana. Além disso, conforme acentuou KUPER (1978: 88-89), existe uma predominância de mulheres (Eileen Krige, Philips Kaberry, Audrey Richards e outras). Desta "primeira geração", o fato de haver uma maioria de mulheres e uma minoria de ingleses deve ter contribuído para o toque de "liminaridade revolucionária" que o seminário de Malinowski, sua obra e seu feitio personalista projetaram no mundo intelectual inglês na forma de irresistível "carisma" e, às vezes, escândalo.

sua produção intelectual. São cerca de duzentas recensões de livros (algumas se constituindo em verdadeiros ensaios polêmicos); cerca de trinta artigos de comentário tão a gosto do mundo intelectual inglês, alguns provocando réplicas, dos quais vale destacar uma discussão com Max Gluckman em torno da correlação entre direito paterno e estabilidade matrimonial (Cf. LEACH, 1974: 176 et seqs.) e a disputa clássica com Meyer Fortes em torno das noções de "descendência, filiação e afinidade" (Cf. FORTES, 1959). Neste contexto, é também importante lembrar a polêmica levantada pelo artigo de Leach, "Nascimento virgem" (republicado neste volume e publicado originalmente em 1966), a qual mobilizou as atenções de vários especialistas da comunidade internacional de antropólogos. Além disso, Leach tem escrito dezenas de artigos e ensaios sobre política, relações raciais, "simbolismo" (análise de mitos, rituais e símbolos), incluindo alguns trabalhos pioneiros sobre calendários, a idéia de tempo e magia; vários ensaios sobre tecnologia primitiva, compreendendo artigos a respeito da agricultura e agricultura de irrigação, tenência e propriedade da terra, herança etc. Destacam-se também trabalhos sobre castas, minorias étnicas, Filosofia da Ciência, uso de modelos em Biologia e Antropologia e estética tribal; ensaios sobre Frazer, Malinowski e Lévi-Strauss. E, finalmente, três monografias originais, baseadas em trabalho de campo do próprio Leach, sobre três sociedades altamente diferenciadas entre si em termos de língua, cultura e posição geográfica: os curdos Rovanduz do Irã Ocidental, os Kachin das montanhas do norte da Birmânia e os camponeses cingaleses da zona árida do norte do Ceilão. Destas monografias, o ensaio sobre os Kachin (*Political systems of Highland Burma*, 1954) é um clássico da literatura antropológica. Ele também produziu trabalhos sobre Bornéu (Malaísia), região que visitou brevemente para a realização de um *survey* (Cf. LEACH, 1949).

A par desta produção diretamente ligada às suas pesquisas de campo, Leach elaborou uma obra de caráter geral sobre o mundo moderno, *A runaway world?* (1968), que reúne suas Conferências Reith na BBC, pronunciadas em 1967; um opúsculo de caráter geral sobre *Custom, law and terrorist violence* (1977); coleções reunindo seus trabalhos mais significativos na área da organização social, simbolismo e estudos de religião (*Rethinking Anthropology*, que já foi traduzido para o português em 1974, e *Genesis as myth*, publicado em 1969). E, finalmente, dois livros sobre a perspectiva estruturalista que são como que as duas faces de uma mesma moeda. O volume sobre Lévi-Strauss (Cf. LEACH, 1970; em português, 1977), que revela como à análise estrutural caminha com seu inventor. E um volume de "introdução ao uso da análise estrutural", intitulado *Cultura e comunicação: A lógica pela qual os símbolos estão ligados* (1978), que personaliza o método estrutural, mostrando o outro lado da moeda, ou seja: como o estruturalismo opera à la Leach.

A produção intelectual de Edmund Leach, portanto, sobre ser extensa,obre um horizonte extremamente variado. Neste sentido, é sempre conveniente notar que, muito embora Leach tome Malinowski como seu modelo consciente da prática antropológica ideal, ele foge deste modelo, ficando muito mais próximo de Frazer no que diz respeito ao apetite pantagruélico de ambos por novos fatos culturais. É, pois, Leach quem realiza estudos bíblicos, escrevendo sobre o calendário do Livro dos Jubileus (uma obra apócrifa que reconta o Gênesis de modo apocalíptico), a legitimidade sucessória de Salomão (incluído neste volume), dois artigos sobre o Gênesis, um deles — "O Gênesis enquanto um mito", aqui reproduzido; e o famoso trabalho sobre "Nascimento virgem", aqui igualmente republicado (Cf. LEACH, 1957a, 1961a, 1966, 1969) <sup>8</sup>. E, então, Edmund Leach quem segue claramente a tradição dos estudos clássicos que Frazer encarnou com tanto sucesso. Mas esse interesse pela nossa cultura, valores, mitos e instituições religiosas vistos pelo seu ângulo clássico e sagrado não fica somente nesses ensaios. Ele se desdobra em estudos que Leach realizou sobre a figura controvértida de Melquisedec (LEACH, 1972), no artigo sobre "São Jorge e o dragão" (LEACH, 1953) e "Cronus e Chronos" (também de 1953, republicado em *Repensando a Antropologia*) e em sua brilhantíssima análise, de 1954, dos escudos de guerra Trobriand que, sem nenhuma dúvida, avança os estudos anteriores da "arte primitiva", de vez que coloca a possibilidade de abandonar a rotina da postura estilística, de caráter formalizante, para se deter nas representações sociais da figura ou ícone, buscando realizar a junção entre continente e conteúdo, forma e significado social. Isso, evidentemente, coloca o trabalho de Leach como mais voltado para as possibilidades do conhecimento da representação artística sob a luz da Antropologia Social, embora também aqui os estudos de Lévi-Strauss — por conterem a sugestão do estudo das combinações e desdobramentos na obra de arte e sua atualização em combinações diversas em socie-

<sup>8</sup> Vale a pena notar como as possibilidades do entendimento social da nossa própria mitologia religiosa fornecida pela Bíblia tem fascinado Leach no fato de que o seu livro de "introdução" à análise estrutural torna precisamente a Bíblia para exemplificar as possibilidades dos estudos estruturais. Esta, sem dúvida, a nota de originalidade deste pequeno volume, de resto altamente repetitivo em termos metodológicos. Esse uso de material bíblico contrasta claramente com o que disse Lévi-Strauss destas análises, pois para ele tais estudos são inviáveis (Cf. LÉVI-STRAUSS, 1968: 196). O foco bíblico da obra de Leach é, assim, além de ousado, inovador, revelando suas possibilidades como um modo radical de relativizar o nosso "livro sagrado". Tomar, então, exemplos da Bíblia num livro desenhado para jovens estudantes é certamente convidá-los a realizar tal operação de relativização. A prova desta unidade dos estudos bíblicos na obra de Leach é a reunião de três desses ensaios (aqui reproduzidos) no livro intitulado *Genesis as myth* (LEACH, 1969).

dades diferentes — sejam pioneiros (Cf. LÉVI-STRAUSS, 1973: cap. XIII e XIV).

Tudo isso autoriza dizer que os estudos de sistemas de símbolos se constituem numa área básica a dominar a bibliografia publicada de Sir Edmund Leach. Mas eles não são, como se pode facilmente suspeitar, exclusivos. Um outro campo que igualmente tem proeminência é o estudo do parentesco e da organização social, esse domínio básico da própria Antropologia Social. Temos, então, na obra publicada de Leach, uma expressão concreta da dicotomia que surge com tanta clareza em muitas de suas reflexões teóricas. Quero me referir à oposição entre o que Leach costuma chamar de "posição empirista" e a postura que chama de "racionalista". Como ele mesmo afirma:

"Digo que meu próprio trabalho inclui exemplos de monografias de ambos os tipos. LEACH, 1954 (*Political systems of Highland Burma*), é racionalista no estilo; LEACH, 1961 (*Pul Eliya*), é empirista" (Cf. LEACH, 1978: 12).

Do meu ponto de vista, estaria mais tentado a classificar sua produção intelectual como acompanhando de perto essa própria distinção. Em outras palavras, quando Leach diz que essa dicotomia surge na sua obra, ele não está simplesmente realizando uma frase de efeito, ou "marcando uma oposição entre o que vai deste lado do canal e o 'racionaismo' do outro lado". Não. As coisas seriam muito mais profundas, dividindo e frisando dilemas epistemológicos mais sérios, problemas até certo ponto endêmicos à própria disciplina. Por tudo isso, eles devem ser vistos com vagar.

Tomemos, primeiramente, um fato concreto. Sabemos que, *grosso modo*, a chamada "posição empirista" seria apropriada para caracterizar os estudos de parentesco e organização social de Leach, ao passo que a "posição racionalista" estaria mais de acordo com seus trabalhos de análise simbólica. Neste sentido e coerentemente com o que já indicamos sumariamente, a dicotomia parece seguir alguns pontos cruciais da evolução da Antropologia em geral e, em particular, da Antropologia britânica. Desejo aqui elaborar apenas dois deles, dado que ambos já foram mencionados anteriormente. O primeiro diz respeito à correlação entre uma aproximação maior com o objeto de estudo (na forma de trabalho de campo) e a consequente confusão da apreensão do caos cotidiano, onde as regras do sistema parecem deixar de operar funcionalmente e onde, finalmente, as motivações e manipulações individuais parecem surgir como um dado ineludível, sobretudo para quem — como é o caso dos antropólogos anglo-saxões — vive num universo marcado pelo individualismo. Tal aproximação conduz, por outro lado, a teorias aparente-

mente mais "dinâmicas" e mais "realistas", a construções conceituais marcadas pela colocação inglesa do "como o sistema realmente opera" — e isso, sabemos bem, significa simplesmente como as regras de uma dada sociedade são manipuladas pelos seus membros *enquanto indivíduos*. Numa palavra, nesta posição existe o interesse em discernir a interação entre indivíduos (que aqui são privilegiados como atores sociológicos reais e de peso) e as regras de um dado sistema social (que se diz em estudo).

Já uma distância maior do objeto tende a carregar consigo uma perspectiva "racionalista", onde o todo tende a predominar sobre as partes e o fundamental é compreender a lógica do sistema enquanto uma ideologia ou modo de recortar a realidade, não as motivações individuais.

### CRÍTICA

O segundo ponto que desejaria enfatizar nesta discussão da obra de Leach é que, como já indiquei, a dicotomia tão characteristicamente por ele denunciada como sendo uma peculiaridade sua, é — de fato — um traço muito mais geral, que inclui toda a Antropologia inglesa, sempre às voltas com a totalidade dos sistemas que estuda, (como manda a perspectiva sociológica fundada por Durkheim), mas também com os aspectos individuais destes sistemas (os sentimentos, as emoções, os interesses individuais) tomados invariavelmente como as vertentes dinâmicas das sociedades. De fato, essa dicotomia aparece como um fantasma na obra de todo antropólogo inglês de importância, podendo já ser percebida — como mostraram VIVEIROS DE CASTRO e BENZAQUEN DE ARAÚJO (1977: 133 et seqs.) — na obra de Malinowski, o grande ancestral. Assim, em Malinowski, a dicotomia aparece substantivamente na discussão da oposição clássica entre o "direito materno" e a "afeição paterna" (*mother-right/father-love*); em Radcliffe-Brown, ela está vestida no contraste entre "sentimentos e/ou afeição", expressos nas relações jocosas (elos sociais que são tabus e ambíguos), e os pacotes de "direitos e deveres" muito claros e diretos, que eram, na realidade, o alvo do estudo antropológico do parentesco. De um lado, temos os problemas colocados pelas escolhas pessoais e individuais gerando os sentimentos e as emoções; de outro, temos as regras explícitas sobre as quais toda a cultura é construída. A dicotomia tem, pois, assombrado a Antropologia inglesa, renascido com vários outros nomes, sendo uma espécie de prova viva de uma contradição difícil para a própria disciplina — aquela entre um espaço individual (base crítica do nosso próprio sistema de valores) e um espaço externo, coletivo, dado por conjuntos de idéias que operam num plano próprio, comunal e totalizante, um espaço social. Entre essas duas posições, o coração dos antropólogos parece balançar e, com ele, o de Sir Edmund Ronald Leach.

Mas quais são, concretamente, as contribuições de Leach para a Antropologia, dentro do quadro geral que acabamos de apresentar, marcado pela oscilação entre uma postura individualizante e uma atitude que parte da totalidade, posição realmente sociológica? A pergunta é básica porque, neste livro, estou reproduzindo apenas os ensaios de Leach onde surge com maior clareza a "posição racionalista". E seria um erro discuti-los aqui sem falar do empirista Leach. Para tanto, porém, teríamos que reproduzir trabalhos seus já publicados em português (Cf. *Repensando a Antropologia*, sobretudo os capítulos 3, 4 e 5) ou trechos dos livros citados. Reproduzir trechos de monografias sobre sociedades tão distantes entre si como Pul Eliya e os nativos Kachin da Birmânia me pareceu inteiramente inconveniente, sobretudo quando se sabe que Leach é um autor econômico, isto é, um pensador cujos escritos têm sempre um alvo preciso. Seja a demonstração de uma teoria, seja a apresentação de um novo ponto metodológico, seja a demolição de um argumento, tudo é feito no "estilo Leach", um estilo caracterizado por lucidez, honestidade e franqueza. De fato, grande parte dos trabalhos de Leach é um exercício sistemático no sentido de apresentar alternativas explanatórias bem definidas que acabam por produzir novos caminhos teóricos importantes. Daí, certamente, a sensação ineludível — quando se lê a obra de Leach — de que ele está muito mais à vontade como crítico do que como apresentador de teorias. Diante, pois, destes dilemas apresentados por um pensador nada rotineiro, preferi tomar os textos de estudos simbólicos, os menos conhecidos do público brasileiro, realizando agora, conforme já anunciei, um exame concreto das contribuições de Edmund Leach para os estudos de parentesco e organização social que não poderiam ter lugar nesta seleta de textos e que estão publicados em português.

Para que o meu discurso fique claro, tomarei as contribuições de Leach nesta área por partes. Na primeira delas, apresento sua crítica aos estudos de parentesco realizados por Claude Lévi-Strauss, que, sabemos, é a obra básica para o entendimento do trabalho do próprio Leach. Em seguida, farei exposições de suas outras contribuições no campo do parentesco e organização social, apresentando suas críticas a Meyer Fortes e Max Gluckman, um debate que é ininteligível sem que se tenham em mente os argumentos desenvolvidos em *As estruturas elementares do parentesco*, e que, por outro lado, prenunciam as posições mais ambiciosas de Leach em *Political systems of Highland Burma* e *Pul Eliya*, posições com um caráter teórico e epistemológico claro. Em seguida, farei um esboço das contribuições originais de Leach nesta área para finalizar, retomando os principais argumentos teóricos desses dois livros citados.

### 1) As contribuições de Leach na área do parentesco e organização social

#### a) A crítica a Lévi-Strauss:

As estruturas elementares do parentesco Uma das maiores surpresas dos antropólogos no século XIX foi a descoberta de que havia sistemas de classificação de parentes que eram diferenciados entre si. Ou seja: que as nossas relações de família existiam no bojo de um outro sistema — um sistema de relações sociais bem mais amplo, caracterizado por uma terminologia especial, os chamados "termos de parentesco". Quando Morgan, portanto, descobriu que havia uma razoável variedade de formas de família e de termos de parentesco, ele inaugurava um dos domínios mais básicos da reflexão antropológica. Isso porque: a) ele descobria variedades de organização da família — e que tais variedades se configuravam em termos de sistemas de autoridades diversos, linhas de transmissão de herança e propriedade diferenciadas, concepções de casamento heterogêneas; e b) revelava como os sistemas de termos de designação de parentes, embora fossem variados, formavam sistemas coerentes, invariantes. Para verificar isso, bastava substituir os termos originais (que são palavras de uma dada língua natural) por signos convencionais (letras ou números). Uma vez realizada essa "tradução", tudo ficava mais claro, e sistemas complexos e diferentes tornavam-se estruturalmente idênticos. Desde então, tornou-se um problema, para Morgan e para todos os antropólogos, descobrir a lógica social de tais sistemas de termos, sobretudo em suas relações com os sistemas externos e observáveis de conduta e de regras legais. Mas a maior fascinação do estudo de sistemas de parentesco estava na colocação da questão crítica das diferenciações entre uma infra-estrutura biológica (universal e materialmente dada, pois, para se ter uma família, é preciso ter-se um homem e uma mulher — como no nosso mito de Adão e Eva) e uma superestrutura verbal — os termos de parentesco que, recortando a base, recriam todo o edifício num plano social e cultural. Esse é o ponto realmente crucial, já que se sabe que é aqui que existem as diferenças entre as sociedades humanas. É esse fato que tem feito a *Antropologia Social* rever toda a questão das dicotomias irredutíveis entre o biológico e o cultural, a infra e a chamada superestrutura e as teorias do reflexo que sempre colocam o individual na frente do coletivo e a ação prática antes das concepções de mundo.

Mas, além disso, o estudo dos sistemas de parentesco trouxe algo muito mais sério para a mentalidade ocidental. Pois foi por meio desse domínio que nós nos demos conta de certos sistemas de classificação de parentes, onde se determinava não só a posição dos pais e irmãos, mas também a do cônjuge. Tais sistemas, vigentes na Austrália, e conhecidos desde o final do século XIX por boas descrições etnográficas, colocaram um problema paradoxal para nós. Porque, nos nossos termos, as relações de família podem ajudar a localizar e a transmitir todo tipo de direito

e de bens (feições físicas, atitudes psicológicas, propriedade, herança, filiação a grupos exclusivos, sucessão a cargos, direitos de residência, e até mesmo a profissão), menos — evidentemente — onde e com quem devemos nos casar<sup>9</sup>!

Os sistemas australianos realizavam uma determinação que, aos olhos do observador ocidental, parecia absurda e irredutível sociologicamente. Como era possível que um sistema de família pudesse alocar esposas (e maridos)? Que ele alocasse herança, propriedade, substância comum, residência, filiação a grupos inclusivos (ou exclusivos), tudo bem — mas o cônjuge... De fato, numa sociedade onde o casamento está revestido da ideologia do amor romântico e individualista, o matrimônio é institucionalizado socialmente como que para expressar os fatos da psicologia, preferência e tendência individual. Deste modo, mesmo quando sei que, no final das contas, foi minha classe social quem determinou minha mulher, ainda assim desejo pensar que foi alguma força superior (o "amor") que nos uniu, nessa condição essencial para a junção dos sexos num universo individualista como o nosso (Cf. também VIVEIROS DE CASTRO e BENZAQUEN DE ARAÚJO, 1977). Foi por colonarem a determinação conjugal que tais sistemas de parentesco tornaram-se célebres na literatura antropológica e foi pela mesma razão que eles ocupam um lugar de destaque no livro que acabou por conseguir pela primeira vez reunir, numa única lógica, os sistemas australianos com os de outras sociedades, antes discutidos de modo singular como verdadeiras anomalias. Este livro foi *As estruturas elementares do parentesco* (publicado originalmente em 1949; edição brasileira, 1976), de Claude Lévi-Strauss.

O texto de *As estruturas elementares do parentesco* diz respeito somente a sistemas

"nos quais a nomenclatura permite determinar imediatamente o círculo dos parentes e dos aliados, isto é, sistemas que prescrevem o casamento com um certo tipo de parente" (LÉVI-STRAUSS, 1976: 19)

<sup>9</sup> É curioso observar que mesmo Rodney Needham, um crítico implacável dos estudos contemporâneos do parentesco e um cultor da teoria da aliança de Lévi-Strauss, tenha fornecido uma conceituação mínima do parentesco que inclui, numa lógica de direitos, sua alocação e transmissão, os seguintes termos: a) filiação a grupos, b) sucessão a cargos, c) herança de propriedade, d) herança do local de moradia e e) tipo de ocupação. O parentesco seria um mecanismo destinado a realizar essa transmissão e alocação de uma para outra geração. Ora, nisso tudo é evidente que Needham deixou de lado, significativamente, a determinação do casamento! E isso nos remete diretamente ao ponto de Dumont, que, num estudo social da Antropologia Social do parentesco, demonstra como os ingleses só podem mesmo ver ou o *kinship* ou o *marriage* (ou *affinity*), pois nessa língua (e cultura?) as duas coisas estão bem individualizadas e separadas. Já em francês (como em português), o parentesco (*parenté*) inclui os consangüíneos e os afins! Uma teoria da aliança, portanto, teria que sair de um antropólogo francês, que pensa todo o campo como um conjunto (Cf. DUMONT, 1971).

e, poder-se-ia acrescentar, sistemas onde a condição de afim ou aliado é transmitida de uma a outra geração. É esse o ponto básico. Assim, em sistemas elementares, eu irei me casar de acordo com uma determinação já imposta pelo casamento de meu pai, o qual — por sua vez — se casou obedecendo a uma determinação semelhante. O mesmo ocorre com meus filhos e netos, que se casam seguindo uma lógica social, imposta pelo meu próprio casamento e por uma estrutura socio-lógica própria.

Nesse livro clássico, Lévi-Strauss não só estudou as leis desses sistemas de parentesco, revelando sua lógica interna e suas dificuldades de operação, mas realizou ainda um feito notável. Ele demonstrou que tais sistemas ocupavam muitas províncias etnográficas, cobrindo, além da Austrália, a região do sul da Ásia, até a China. E foi assim que os Kachin da Birmânia vieram a receber nada menos do que quatro capítulos, sendo estudados logo após os sistemas australianos e como o primeiro exemplo do que Lévi-Strauss batizou de "troca generalizada".

Na "troca generalizada", em oposição à "troca restrita" ou "direta", a afinidade se faz dentro de um ciclo matrimonial longo e complexo. Lévi-Strauss pôde perceber tal fato porque preferiu estudar as relações de parentesco como um sistema de comunicação entre grupos e não como elementos simplesmente derivados de grupos individualizados como a família na sua concepção nucleada, tipo ideal desta forma de associação no Ocidente. Para Lévi-Strauss, a sociedade humana é a cristalização de vários planos de comunicação, cada plano atualizando regras específicas. Basicamente, uma sociedade humana é uma área de trocas regulares: de palavras (pelos códigos da linguagem); de bens e serviços (pelos códigos da divisão de trabalho e da organização econômica e social) e de mulheres (pelo código do parentesco, do incesto e do casamento). O problema é que nós sempre demos muita atenção às unidades que trocavam e muito pouca atenção às mensagens. Só teremos possibilidade de ter uma ciência da sociedade se pudermos estudar o incesto, o casamento e o parentesco como o código que permite enviar mensagens de um para outro grupo na forma de mulheres. Fica mais claro o avanço proporcionado pelas idéias de Lévi-Strauss, pois, enquanto a Antropologia Social tinha dificuldades em sair do esquema segundo o qual as relações de parentesco "derivavam" diretamente das "relações primárias" realizadas na família nuclear (grupo constituído do marido-mulher-e-filhos), a tese de *As estruturas elementares* é que todo o sistema deveria ser tomado como foco analítico. Não é a família como unidade individualizada que constitui o coração do sistema, como queriam Malinowski e até mesmo Radcliffe-Brown (Cf. MALINOWSKI, 1927, e RADCLIFFE-BROWN, 1973: cap. I, II e III). Ao contrário, a família é uma instância que permite observar a atualização do sistema que inclui uma série de dimensões como as relações de afinidade e o próprio incesto.

Foi por ter desenvolvido esta perspectiva que Lévi-Strauss pôde introduzir, como elemento básico na discussão dos sistemas de parentesco, as relações de aliança, revelando que não se pode pretender interpretar uma "unidade mínima de parentesco" sem tomar como componente crítico, junto aos elos de fraternidade e de filiação (descendência), o laço de afinidade. Assim, a demonstração clássica de Lévi-Strauss — realizada em 1945; cf. 1973: cap. II — do "átomo de parentesco" reformula científicamente o nosso mito de Adão e Eva, verdadeiro arquétipo que informava toda a concepção de família e parentesco desenvolvida no Ocidente. Pois temos um casal original de onde surge toda a humanidade e todo o parentesco entre os homens, fórmula perfeita da criação do todo pelas partes individuais. Por outro lado, é de se notar que Adão e Eva não têm afins, sendo situados no mito como *indivíduos* perfeitamente independentes, embora Adão — como já insinuou DUMONT (1971a: 69) — seja o elemento abrangente. Mas o ponto básico, implícito da demonstração de Lévi-Strauss, é que o nosso pensamento sobre a família (e o parentesco) como uma unidade individualizada e auto-suficiente é retrôcêntrico. Será preciso rever toda essa noção da "unidade mínima" do parentesco como sendo constituída de uma família nuclear, para incluir os laços de afinidade, único modo de perceber científicamente os sistemas de parentesco.

A demonstração está, pois, centrada na noção de Mauss de troca e de reciprocidade (Cf. MAUSS, 1974; v. II) e segue uma linha de argumentação mais ou menos assim:

- 1) Uma família é algo constituído de relações que o homem e a mulher estão atualizando e veiculando.
- 2) Mas são as mulheres que, como bens e em virtude das determinações positivas do incesto, são "trocadas". Na maioria das sociedades humanas, a autoridade político-jurídica está nas mãos dos homens. Nas mãos das mulheres, porém, existem outros tipos de autoridade e poder.<sup>10</sup>
- 3) No casamento, então, há um homem que recebe uma mulher e um outro que "fornecê" uma mulher (sua filha ou irmã). Cada um desses homens, pela mesma lógica, representa de fato grupos ou segmentos sociais.
- 4) O casamento e a família são instituições globais, que implicam afinidade, filiação (descendência) e relações de fraternidade. Nas teorias do parentesco — e em virtude mesmo de uma dificuldade determinada

<sup>10</sup> O poder de abençoar, curar, seduzir, unir, intermediar relações, expressar estruturalmente a perda e todas as emoções, pecar, engendrar, entrar em contato com o sobrenatural, e muitos outros. Para um desenvolvimento disto, cf. DA MATTÀ, 1979.

por uma percepção cultural —, os antropólogos notavam sempre os elementos da descendência e da fraternidade, deixando de considerar a afinidade como um dado estrutural em certos sistemas. Ora, em *As estruturas elementares do parentesco*, a afinidade não é um dado psicológico e individual, mas um elemento estrutural, alocado socialmente. No nosso sistema, ao contrário, a afinidade é alocada psicologicamente; por causa disso, nosso sistema é, nos termos de Lévi-Strauss, uma "estrutura complexa".

No livro de Lévi-Strauss, a teoria prossegue ampliando seus temas. Se o casamento é uma troca de mulheres, então deve haver tipos ou modalidades de trocas diferenciadas. Uma dessas modalidades é uma "troca direta" (ou "troca restrita", ou "troca simétrica"), quando um homem dá uma mulher para outro, recebendo imediatamente de volta outra mulher. Quando essa modalidade é atualizada socialmente, a forma institucional que ela assume é a de um sistema dividido em dois grupos exogâmicos que, por trocarem suas mulheres sistemática e diretamente, são chamados de "metades". Uma das características das "metades" é que elas são grupos doadores e receptores de mulheres simultaneamente. De um ponto de vista concreto, genealogicamente dado, a forma que tais trocas acabam por assumir é a de um casamento onde os irmãos trocam suas irmãs entre si, o que resulta numa aliança entre primos cruzados matri ou patrilaterais (isto é, as filhas do irmão da mãe são esposas; do mesmo modo que as filhas da irmã do pai são igualmente esposas e vice-versa). A troca restrita, conforme chamou a atenção Lévi-Strauss, tinha uma série de implicações sócio-lógicas interessantes, sendo sempre realizada na base de um número par (metades ou quatro seções). Seus protótipos antropológicos são os sistemas australianos Kariera e Arunda e um dos pontos básicos deste tipo de troca é que ele garante o retorno imediato das esposas, promovendo o fechamento do ciclo. Um outro ponto básico é que, em tal sistema, a troca é direta, isto é, esposas são transacionadas por esposas, não havendo riscos de receber bens por mulheres. A consequência da "troca restrita" é que ela não permitiria uma integração política muito ampla.

O sistema de troca matrimonial que permitiria tal integração ampla seria, para Lévi-Strauss, o das "trocas generalizadas", quando o casamento se faz somente com a prima do lado materno (a filha do irmão da mãe), havendo a proibição de casar com a pessoa na posição simétrica inversa, isto é, com a filha da irmã do pai<sup>11</sup>. Num sistema assim determinado, os casamentos têm de necessariamente circular numa direção,

<sup>11</sup> O casamento com a prima cruzada patrilateral, isto é, a filha da irmã do pai, é analisado por Lévi-Strauss como sendo um caso de "troca restrita", por sua implicação de fechar o ciclo generalizado aberto em uma geração com o casamento realizado na geração posterior (Cf. LÉVI-SCHAUSS, 1976: cap. XXVII).

havendo um ciclo de trocas bem definido, pois o grupo *A* dá mulheres para *B*, *B* para *C*, *C* para *D*, *D* para *n...* e *n...* de volta para *A*, quando o circuito novamente fica fechado. Uma das consequências disso é que é preciso um mínimo de três unidades para que exista "troca generalizada". Isso porque, como fica claro, os grupos são por assim dizer especializados: ou são "doadores" ou "receptores" de esposas. Assim, o grupo *B*, por exemplo, é um doador de mulheres para *C*, recebendo esposas de *A* e não de *C*, que, do seu ponto de vista, é um doador. Num esquema:

*A* dá mulheres para *B*, que dá mulheres para *C*, que dá mulheres para *A*, fechando o circuito. Logo: *B* é um doador para *C* e um receptor de *A*.

Uma outra consequência importante dessas regras matrimoniais é que um grupo está continuamente dando esposas para outro, dele recebendo não mulheres, mas bens. Daí chamar-se esse sistema matrimonial na Antropologia Social inglesa de "sistema assimétrico". Para Lévi-Strauss, esse tipo de casamento permitiria uma maior integração política de unidades sociais implicadas no circuito de trocas. De fato, ele chega mesmo a falar que "o casamento matrilateral representa a mais lúcida e fecunda das formas simples da reciprocidade" (LÉVI-STRAUSS, 1976: 494), o que indica uma posição evolucionista mais tarde denunciada por LEACH (1977: cap. 6).

Estamos agora, acredito, em posição de apreciar a importância da contribuição de Leach para a teoria das alianças matrimoniais e, neste campo, sua crítica às hipóteses de Lévi-Strauss relativas aos sistemas de "troca generalizada". Uma boa razão para que isso tenha ocorrido foi o fato de Leach ter, como vimos, realizado trabalho de campo com os Kachin, sociedade que Lévi-Strauss toma como básica para sua argumentação em *As estruturas elementares do parentesco*.

Mas quais eram esses argumentos e quais as observações de Leach?

No capítulo que dedica aos Kachin, Lévi-Strauss desenvolve os seguintes pontos:

1) A "troca generalizada" implica um risco e uma *especulação* porque o primeiro grupo — o que "abre" o circuito de trocas matrimoniais — tem que confiar no último, o que fecha o circuito, fornecendo-lhe mulheres.

2) Com isso, há uma *perda*, uma perda de tempo, pois há teoricamente um tempo de espera, até que o ciclo matrimonial se feche novamente.

3) A troca generalizada tem o aspecto de um jogo. Ela sublinha as vantagens da acumulação de preendas, de mulheres. Por isso, "a troca

generalizada parece particularmente harmonizar-se com uma sociedade de tendências feudais, mesmo muito grosseiras" (Cf. LÉVI-STRAUSS, 1976: 310).

4) O sistema Kachin, portanto, implica uma contradição. De um lado, ele repousa na igualdade dos parceiros que trocam mulheres, que devem confiar uns nos outros e realizar trocas equivalentes e harmoniosas. Mas, de outro lado, essa igualdade torna-se difícil, porque é preciso que o "valor" das mulheres trocadas pelos diversos grupos seja equivalente e que "as linhagens *A*, *B* e *C* tenham a mesma situação e o mesmo prestígio". Conclui Lévi-Strauss numa passagem muito importante:

"Ao contrário, o caráter especulativo do sistema, o alargamento do ciclo, o estabelecimento de ciclos secundários entre certas linhagens empreendedoras em seu proveito e, finalmente, a preferência inevitável por certas alianças, que terá como resultado a acumulação das mulheres em tal ou qual etapa do circuito, são outros tantos fatores de desigualdade, que podem a qualquer momento provocar uma ruptura".

A conclusão é que a "troca generalizada" acaba por conduzir à "anisogamia", o casamento de cônjuges com posições sociais diferentes. E, por fim, diz Lévi-Strauss, "esse choque entre a igualdade e a desigualdade conduz a uma contradição que pode 'acarretar a ruína' do próprio sistema" (Cf. LÉVI-STRAUSS, 1976: 310-311).

Ora, é justamente esse sistema que Leach tem a oportunidade de estudar detalhadamente em *Political systems of Highland Burma* e, sobretudo, no ensaio "As implicações estruturais do casamento com a prima cruzada matrilateral" (Cf. LEACH, 1951; republicado em 1974: cap. 3), uma peça cuja intrincada argumentação e o próprio título são absolutamente herméticos para os que não têm conhecimento da importância dos estudos de parentesco e, consequentemente, do debate com a obra de Lévi-Strauss. O tema dessa obra, então, é uma fechada argumentação com Lévi-Strauss, no intuito de revelar que o sistema Kachin não opera toldado por contradições internas (embora seja um sistema complexo), como supôs o Mestre francês. Um outro ponto do artigo é a demonstração, ampliada e exagerada posteriormente, de que a sociedade Kachin teria que ser vista como um "sistema aberto", "dinâmico" — jamais em equilíbrio. Como se recorda, esses são os pontos teóricos capitais de LEACH, 1954-1961.

No que diz respeito ao ensaio citado acima, os argumentos assim se apresentam:

Primeiro, Leach demonstra que o sistema Kachin opera em termos de várias unidades que trocam mulheres num plano teórico. Na sua prática, porém, o sistema matrimonial e social se move apenas em termos de duas categorias fundamentais. Embora a sociedade possa ter muitos clãs patrilineares, há de fato uma relação entre esses clãs (ou linhagens).

dois a dois, do seguinte modo: quando um homem da linhagem A recebe uma mulher da linhagem B, existe uma tendência de essas trocas se perpetuarem. Isto significa que, logo após o primeiro casamento, outro homem da linhagem A receberá uma outra mulher da linhagem B, e assim por diante. Isso faz com que essas linhagens se tornem *mayu/dama* (respectivamente, *doadoras* e *receptoras* de mulheres). Embora, do ponto de vista ideal, esses doadores/receptores devam se relacionar em círculo, na prática eles se relacionam dois a dois.

O segundo ponto de Leach é o seguinte: entre os Kachin existem diferenciações de posição social — a sociedade sendo composta de “ordens sociais” (que Leach chama de “classes”) — e essas “ordens” se ligam de modo hierárquico, com o casamento por troca generalizada (ou o casamento com a prima cruzada matrilateral) desempenhando um importante papel na manutenção desta estrutura. Como é, então, que esse tipo de casamento, que implica a igualdade das unidades que trocam mulheres, pode funcionar acoplado a uma estrutura social hierarquizada?

Leach demonstra como os casamentos operam realmente por meio de circuitos matrimoniais, à maneira sugerida por Lévi-Strauss. Chefes da mais alta hierarquia casam-se com suas primas matrilineares de mesmo *status* social, fazendo circular mulheres entre eles e repetindo sistematicamente suas relações de *mayu/dama*. Mas sempre ocorre, descobre Leach pela análise etnográfica do sistema, que há mulheres de *status* de chefia que acabam casando fora do seu círculo, estabelecendo assim uma relação *mayu/dama* com o nível hierarquicamente inferior, o dos aristocratas (Cf. LEACH, 1974: 133). Do mesmo modo, algumas mulheres de *status* aristocrático casam-se no círculo social dos “cabeças de aldeia” e, por sua vez, mulheres deste círculo acabam casando com plebeus. Embora, então, existam — como demonstra LEACH (1974: cap. 3) — prestações e trocas entre iguais, há a possibilidade de trocas entre cada um dos degraus que formam o sistema hierárquico Kachin. A lógica da troca generalizada, portanto, serve tanto para unir os iguais entre si, quanto para reunir, na complementaridade das relações *mayu/dama*, ordens sociais diferenciadas por prestígio social e político. Como diz o próprio Leach, na sua crítica a Lévi-Strauss: “por outro lado, o sistema, tal como acabo de descrevê-lo, não é nem contraditório, nem autodestrutivo” (Cf. LEACH, 1974: 137). Mas ele também chama a atenção que, pela lógica das relações *mayu/dama*, os doadores (*mayu*) recebem bens na forma de pagamento do preço da noiva, pagamento que se traduz em gado. Haveria, então, conforme salienta Leach, um movimento de mulheres que casam abaixo de sua escala social (casam-se “hipogamicamente”) e uma contraprestação em gado, fornecida pelas unidades sociais que recebem a esposa, que “subiria”, indo acumular-se junto às ordens socialmente superiores. Haveria realmente uma tendência à acumulação dessa riqueza no topo da escala hierárquica. Ocorre, porém, que o gado

é um bem de consumo e logo um chefe deve demonstrar seu poder abastendo gado numa festa, a que todos são convidados: superiores e inferiores. Há, então, uma farta distribuição de carne e, com ela, uma compensação complementar dos diferenciais de prestígio e poder. A contradição que Lévi-Strauss julgava ter descoberto nos sistemas de troca generalizada e sobretudo no sistema Kachin, é infundada. Ela só seria possível se lá existisse realmente um sistema de trocas fundado numa lógica acumulativa, e não uma sociedade onde o bem pago como preço da noiva é consumido periodicamente em festas patrocinadas justamente por quem tem prestígio social.

Finalmente, a crítica de Leach se orienta para um ponto capital da teoria das trocas matrimoniais, ou seja: para a natureza dos bens que são trocados (e como são trocados) pelas mulheres em tais sistemas. Leach observa com justa razão que Lévi-Strauss

“não está, na verdade, interessado na natureza e significado das contraprestações que servem como equivalentes das mulheres nos sistemas que discute” (Cf. LEACH, 1974: 140).

O ensaio é, pois, concluído, com Leach fazendo sugestões de diversas contraprestações possíveis para esposas em tais sistemas matrimoniais. O estudo de Leach tem, assim, o mérito de especificar um sistema concreto, revelando que o básico era a própria relação de aliança vista como um elo total e não, como argumentou Lévi-Strauss, algo que se estabelecia pela troca de mulheres por bens. Na demonstração de Leach, existem muitos modos de “expressar” essas relações: uma delas — talvez a mais básica — seja o casamento; mas ela não é a única e não pode ser vista como dependente de unidades individuais. Ao contrário, ela é quem determina essas unidades. É por isso que as equivalências podem ser claramente estabelecidas e que tais sistemas podem funcionar sem serem toldados por contradições paralisantes.

#### b) A crítica a Fortes e Gluckman: descendência ou aliança?

A crítica realizada por Leach à obra de Fortes e de Gluckman gira em torno de problemas da organização social dentro do quadro anterior. Trata-se, no fundo, de oferecer uma alternativa para certas categorizações tradicionalmente realizadas no estudo da organização social e do parentesco, alternativas que estão ligadas à substituição da descendência com o conceito básico no entendimento e interpretação de sistemas sociais tribais.

Devemos começar acentuando que o debate tem início com a consideração de Fortes e, antes dele, de Malinowski, Radcliffe-Brown e mesmo Evans-Pritchard, segundo a qual o conceito jurídico de descendência é fundamental na interpretação da estrutura de uma sociedade. Nesta perspectiva, o sistema de parentesco é tomado como uma função

do conjunto de normas legais que regulam a transmissão da herança, da residência, da sucessão a cargos e, sobretudo, da inclusão em (ou exclusão de) grupos permanentes que constituem a base do sistema social. Conforme havia revelado Malinowski quando estudou os Trobriand, era preciso desenvolver um conceito de "paternidade sociológica" para se poder explicar as relações entre o pai e o(s) filho(s) numa sociedade onde a noção de paternidade biológica era inexistente. Entre os nativos das ilhas Trobriand, o pai não transmitia a seus filhos nenhum atributo social e não era visto pelos nativos como tendo algo a ver com a sua própria concepção biológica, daí o problema da ignorância da paternidade ter merecido a atenção de muitos antropólogos, inclusive do próprio Leach, como se pode observar lendo-se o artigo aqui reproduzido, "Nascimento virgem". Ora, numa tal sociedade, havia uma espécie de divisão entre as obrigações para com o lado materno (que tinham um caráter jurídico) e as relações pessoais com o pai, parente com o qual se tinham relações de afeto, laços — como já sublinhei linhas atrás — fundados em escolhas pessoais. A mesma divisão ou dicotomização reaparece nas teorias de Radcliffe-Brown, de quem Fortes recebeu maior influência, quando postulou uma espécie de "distribuição complementar" entre laços de afeto e laços de caráter jurídico. Assim, em sistemas onde o direito de transmissão (de propriedade, cargos, residência e filiação a grupos) era materno, as relações entre uma criança e seu tio materno eram fortemente marcadas pela autoridade do tio, mas como que compensadas pelo afeto com o pai. Um exemplo inverso era o que ocorria em sistemas patrilineares (com direito paterno), onde as relações com o pai eram marcadas pela autoridade e as relações com o tio materno pelo afeto (Cf. RADCLIFFE-BROWN, 1973: cap. I e III). É no curso desta interessante discussão, onde se coloca a questão da alocação de simpatias pessoais *versus* relações estruturais das quais não se pode fugir, que Radcliffe-Brown estabelece a famosa dicotomia entre "parentesco" (= *kinship*) e o "princípio unilinear", colocado como uma "exigência" da organização segmentária. Já em 1924, então, quando o artigo de Radcliffe-Brown foi publicado pela primeira vez, fica estabelecida a relação entre a bilateralidade, que é equacionada ao "parentesco", e a unilinearidade, que é equacionada à segmentação da sociedade. Nas suas próprias palavras:

"enquanto o parentesco é sempre e necessariamente bilateral ou cognado, a organização segmentária exige a adoção do princípio unilinear, e deve ser feita uma opção entre instituições patrilineares e matrilineares" (RADCLIFFE-BROWN, 1973: 44).

Essa oposição entre "parentesco" e "descendência" aparece também na obra de Evans-Pritchard com os Nuer e é elaborada teoricamente por Fortes na noção de "filiação complementar".

Mas por que, afinal, toda essa elaboração? Retomo o ponto inicial. É preciso não esquecer que a base das distinções era a necessidade de dar conta de dados etnográficos muito importantes. Um deles era como explicar a relação entre o pai e o filho em sistemas de direito materno, onde a paternidade biológica era ignorada (caso dos Trobriand); o outro era como relacionar de modo coerente as relações entre tio materno e sobrinho em certos sistemas onde eles tinham uma ligação simétrica, baseada na brincadeira. Em todas as teorias, postulou-se um campo genérico — chamado de "parentesco", em que todos se ligam com todos. E, dentro deste campo, distinguiu-se um campo especial, o da "descendência", em que as relações são obrigatórias e sua natureza é jurídica. Mas é preciso observar que em todas as teorias, seja de Radcliffe-Brown até Fortes, com sua noção de "filiação complementar", a grande sombra que tudo agasalha é a noção de descendência. É justamente porque todos os autores tomam a transmissão de cargos, propriedade, filiação a grupos e residência como sendo parte da própria natureza do parentesco que eles tinham dificuldade em estudar as relações oblíquas ou marginais às linhas de descendência. Deste modo, em vez de tomar as relações de "filiação complementar" como um modo importante de ligar um novo membro da linhagem com os parentes do lado materno por meio de outros princípios sociais básicos, como ocorre, por exemplo, entre os Tallensi, Fortes analisa todo o sistema em função da descendência patrilinear, tomando-a — conforme demonstra LEACH (1974: cap. 1) — como um ponto de referência exclusivo. No entanto, ver essas relações de uma criança com o seu lado materno num sistema patrilinear conduziria necessariamente ao estudo de outras linhas de transmissão de "coisas" de uma para outra geração (no caso Tallensi, de aspectos místicos) e, ainda, à análise do sistema de casamento Tallensi e suas possibilidades como um sistema de aliança. É precisamente isso que não é realizado por Fortes.

Mas tendo estudado, como estamos vendo, uma sociedade onde a descendência não era o ponto focal das explanações nativas e do sistema de parentesco, Leach realiza um exercício sistemático de crítica a seus colegas, tomando como ponto de partida aquilo que a sociedade estudada lhe colocava de modo mais claro: a importância do casamento como instituição articuladora do parentesco e da organização social. As suas sugestões em vários artigos — inclusive no famoso *Repensando a Antropologia* (de 1959, republicado em 1974: cap. 1) — são no sentido de sugerir o abandono da noção de descendência unilinear como algo que seria implicitamente mais normal do que outros sistemas. E, ao lado disso, a consideração crítica de incluir o casamento como ponto focal no entendimento de certas sociedades. De fato, o tema central do citado ensaio é a demonstração de como muitos dos sistemas clássicos — Trobriand, Tikopia, Tallensi —, tomados sempre do ponto de vista das teorias da descendência, podem ser melhor interpretados quando podem ser

vistos pelo prisma das alianças matrimoniais, isto é, pela consideração conjunta das idéias, concepções e relações que são estabelecidas com o casamento. É claro que nem todos os sistemas admitem sua decodificação pelas alianças matrimoniais, mas é importante considerar o casamento e o que podem transmitir aos filhos as "linhas marginais" àquela que comunica os elementos jurídicos. Com isso Leach revela, num autêntico repensar, como o "casamento" está realmente correlacionado socialmente à "descendência", como um sistema de funções matemáticas.

E aqui sua argumentação com Gluckman é relevante, pois retoma, num outro nível, os mesmos dados e sugestões. Neste debate, o fato central é uma hipótese de Gluckman, lançada no seu ensaio sobre o sistema Lozi e Zulu (Cf. GLUCKMAN, 1950). A hipótese dizia o seguinte:

- a) "O divórcio é raro e difícil em sociedades organizadas num sistema de direito paterno acentuado, e frequente e fácil de obter em outros tipos.
- b) A freqüência do divórcio é um aspecto da durabilidade do casamento como tal, o que, por sua vez, é uma função da estrutura do parentesco.
- c) O total de bens transferidos (em pagamento pelo preço da noiva) e o índice de divórcio tendem a estar diretamente associados, mas ambos estão enraizados na estrutura do parentesco. É a raridade do divórcio que permite elevados pagamentos pelo casamento" (LEACH, 1974: 176).

No seu debate com Gluckman, Leach começa por acentuar a dificuldade com a expressão direito paterno. O problema é saber como se pode discutir a questão de graduação deste direito em duas sociedades diferentes. Em outras palavras, como se pode falar em direito paterno *mais* ou *menos* acentuado (como faz Gluckman) e que critérios tomar para separar tais sistemas. Em seguida, Leach parte para uma argumentação concreta, tomando duas sociedades que conhecia bem, os Lahker e os Jinghpaw (Kachin). A importância destas sociedades como um teste para a hipótese de Gluckman é que ambas são patrilineares, mas entre os Lahker o divórcio é muito alto. Como, então, resolver esse paradoxo?

Para Leach, ele se reduz e pode ser resolvido quando estudamos a estrutura das alianças matrimoniais em cada caso. Entre os Jinghpaw, uma mulher é transacionada por apenas uma contraprestação, o chamado *hpu*, e essa contraprestação fecha o sistema de uma vez por todas. A mulher passa para a outra linhagem (a receptora) de modo direto e para o resto da vida. A linhagem doadora abre mão de todos os seus direitos sobre ela, desde que o *hpu* tenha sido devidamente pago.

Entre os Lahker, as coisas são diferentes. Existem uma série de contraprestações e elas expressam o fato de que a mulher passa gradual-

mente ao grupo do marido. Ela só fica inteiramente integrada a este grupo quando a última prestação é finalizada. A alta taxa de divórcio entre os Lahker, neste modo é uma função da natureza de suas alianças. Como elas são graduais, um grupo pode sustar sua dívida em relação a um outro e isso permite uma complicada teia de relacionamentos entre eles, de modo que as prestações se dão em etapas diversas para cada geração. Mas, no caso Kachin, tudo se passa de outro modo. Como existe apenas uma contraprestação, o laço de afinidade pode com mais facilidade ser perpetuado, e isso faz com que uma rixa entre o casal seja contornada porque o divórcio implica laços políticos e econômicos que estão, de fato, embbebidos nas relações de aliança. Leach, termina assim seu estudo:

"Suspeito que tenhamos, ao final, de distinguir duas categorias inteiramente diferentes de sistemas de descendência unilinear. Há a categoria na qual a maior parte dos sistemas africanos de linhagem parecem enquadrar-se e que incluiria as linhagens não-exogâmicas da Ásia Ocidental islâmica. Neste caso, a estrutura é contínua e definida apenas pela descendência, e o casamento serve meramente para criar 'um complexo esquema de individualização' dentro da estrutura. Em contraste há a categoria de sociedades nas quais a descendência unilinear está ligada a uma regra fortemente definida de 'casamento preferencial'. Neste último caso, a 'filiação complementar' pode vir a fazer parte da estrutura contínua permanente; mas, para compreender como isto se dá, precisamos considerar os fatores econômicos e políticos assim como a estrutura de parentesco isoladamente" (LEACH, 1974: 189).

Um dos pontos básicos, portanto, das contribuições de Leach na área do parentesco é a demonstração da importância do casamento, sua conceituação sociológica (Cf. LEACH, 1974: cap. 4 para esse problema) e posição estrutural em certos sistemas sociais. No meio da Antropologia Social inglesa, dominada por uma concepção do parentesco como algo que dizia respeito somente ao problema da transmissão de direitos de uma a outra geração, e onde se tomavam como residuais as considerações sobre a forma matrimonial como um sistema total de prestações e contraprestações, as teses de Leach tiveram o mérito de sugerir novos caminhos e de abrir, como acabamos de ver, novos posicionamentos teóricos.

## 2) A posição teórica geral de Leach: empirismo ou erro de cálculo?

Essa crítica formidável das teorias de Lévi-Strauss, Fortes, Gluckman e outros serve para orientar o tom que se segue nos dois livros mais importantes que Leach escreveu na área da organização social: o famoso texto sobre os Kachin, tantas vezes mencionado, e o estudo da tenência da terra e do parentesco dos camponeses do Ceilão, publicado alguns anos depois.

O que acontece nesses livros é uma ampliação de certos argumentos já avançados nas críticas que acabamos de estudar. Diante de sistemas mais complexos, que não se conformavam com o modelo teórico vigente na Antropologia Social inglesa, como é o caso, sobretudo, da sociedade Kachin, Leach assumiu uma posição teórica característica e que me parece exagerada, uma espécie de empirismo absoluto, onde o indivíduo toma uma posição central no sistema epistemológico.

Em conformidade com essa posição, Leach estabelece uma dicotomia de caráter universal entre regras ideais e as manipulações dessas regras pelos indivíduos que as vivem, indivíduos que têm motivações maquiavélicas. Conforme ele coloca em *Political systems of Highland Burma*:

"Todo indivíduo de uma sociedade, cada qual no seu próprio interesse, busca explorar a situação tal como ele a percebe e, realizando isso, a coletividade de indivíduos altera a própria estrutura da sociedade" (1954: 8).

Nota que a proposição é universalizante, tomando a mudança social como um mecanismo determinado por interesses individuais. Nisso tudo, está marcada a posição que separa radicalmente o indivíduo da sociedade e reifica a ambos como um par essencial. Aliás, a colocação relembraria posições anteriores de Leach, expostas no seu livro sobre os curdos, onde ele diz:

"Jamais pode haver conformidade absoluta com a norma cultural; com efeito, a própria norma só existe como tensão de interesses conflitantes e atitudes divergentes. O mecanismo de mudança cultural deve ser encontrado na reação dos indivíduos a seus interesses econômicos e políticos diferenciais" (LEACH, 1940; citado em KUPER, 1978: 184).

A mesma dicotomia aparece, anos depois, no livro sobre Pul Eliya, quando — com o exagero nítido de quem está com o cálculo errado — Leach diz:

"A estrutura social de que eu falo neste livro é, em princípio, uma noção estatística. Ela é um fato social do mesmo modo que taxas de suicídio são fatos sociais. Ela é a resultante da soma de muitas ações individuais humanas, das quais os participantes não estão nem totalmente conscientes, nem totalmente não-conscientes" (1961: 300).

Quer dizer, é a ação individual que cria a totalidade, o problema do antropólogo sendo o de ligar essas motivações individuais universais com os "fatos sociais" vistos como dados quantitativos.

Dir-se-ia haver um engano de citações. Que não estamos mais diante do sofisticado crítico de Claude Lévi-Strauss e de Meyer Fortes, mas de uma outra pessoa. E, realmente, num outro trabalho destinado ao estudo de sistemas de "descendência duplos", Leach ataca novamente:

"Eu postulo que sistemas estruturais nos quais todas as avenidas de ação social estão estreitamente institucionalizadas são impossíveis. Em todos os sistemas viáveis, deve haver uma área onde o indivíduo está livre para fazer escolhas de modo a manipular o sistema para sua própria vantagem. Do meu ponto de vista, portanto, uma análise estrutural antropológica que parece ser comprensiva, mas que define estreitamente *todas* as relações possíveis, está errada de algum modo fundamental" (Cf. LEACH, 1962: 133).

Creio ser suficiente apresentar este conjunto de citações, para demonstrar o dilema muito claro da obra de Leach. Um dilema, aliás, já apontado anteriormente e que aparece desde o início, nas figuras de Frazer (onde o individual não existe) e Malinowski (onde só o indivíduo parece ter lugar); Antropologia de gabinete e de campo/evolucionismo e funcionalismo/racionalismo (que pensa o mundo a partir de sua lógica e da totalidade) e empirismo (que o encara a partir da parte, do individual e da experiência concreta). De fato, trata-se de uma espécie de *redescoberta do indivíduo*, depois de tantos anos na busca de uma tradição efetivamente sociológica. Ou melhor, poder-se-ia dizer que a Antropologia inglesa jamais pôde realmente aceitar e assimilar as lições de Durkheim, estudando o indivíduo como uma categoria sociológica. Assim, na obra de Leach, ele retorna com mais força, justamente a partir de sistemas sociais complexos que, paradoxalmente, estiveram a requerer uma imaginação sociológica excepcional para interpretá-los. Mas, nesse movimento de "redescobrir" e "recuperar" o indivíduo como foco da Sociologia, Leach deixa, parece-me, de considerar os seguintes pontos:

1) O da natureza social dos sistemas estudados. Será realmente possível dizer, como faz Leach, que a questão teórica é uma questão de escolhas? Em outras palavras, a questão da natureza dos sistemas sociais — se eles são estáticos, funcionais ou equilibrados — é um problema apenas do pesquisador e de suas teorias? Num certo sentido, é claro que isso é verdadeiro, pois todo o antropólogo tem, como já indiquei anedoticamente, o povo que merece. Mas isso não apresenta toda a verdade. Há outros fatores que devem ser levados em conta, caso se queira dizer que existe, no campo da Antropologia Social, alguma verdade objetiva: algo que é socialmente descoberto e socialmente apresentado aos olhos do observador. Mas, para poder chegar a essa posição, é preciso abandonar as posturas universalizantes e empiristas, que tomam a oposição entre indivíduo e um sistema de regras como algo objetivamente dado em todas as sociedades. É preciso, pois, assumir a atitude inexistente em Leach e dizer que cada sociedade cristaliza uma "verdade", uma combinação de traços universais. Ou seja: há arranjos diversos que correspondem a sistemas diferentes. Nesta perspectiva, a atitude do antropólogo deve ser semelhante à de um tradutor. Como já havia advertido Durkheim, ele jamais deverá chegar à sua aldeia com idéias préconcebidas.

das (como a de que os indivíduos manipulam regras — o que subtende a reificação de indivíduos e de regras); mas, ao contrário, deverá aprender como captar uma realidade diferente da sua, de modo a poder traduzi-la fielmente a um código universal: a teoria antropológica. É preciso não só aprender quais as regras de transmissão de propriedade de uma para outra geração, mas igualmente quem são as unidades que transmitem essa propriedade. No nosso sistema, o indivíduo é o foco do sistema legal, mas será isso verdadeiro para um outro sistema — ou mesmo para uma outra classe social?

Se a questão se coloca deste modo, a relativização que o caso dos Kachin possibilita é ampla e, com ela, haverá um consequente questionamento das críticas de Leach que me parecem úteis. Sabemos alguns fatos importantes em relação aos Kachin. Primeiro, que eles formam uma sociedade assistêmática, composta de muitos grupos e subgrupos, tribos e aldeias semi-independentes, estando situados numa zona de fronteira entre a China e a Índia. A história que Leach nos apresenta revela essa fluidez. Situados no meio de caminhos trilhados por mercadores chineses, os Kachin formam um conglomerado confuso de aldeias, onde se falam muitas línguas. Mas isso não é tudo. Para ampliar ainda mais esse quadro de instabilidade, a sociedade Kachin oscila internamente entre dois tipos ideais e contraditórios de vida. Citemos Leach:

"Um deles é o sistema *shan* de governo, que se assemelha a uma hierarquia feudal. O outro é a organização de tipo *gumlao*, essencialmente anarquista e igualitária" (Cf. LEACH, 1954: 8).

No meio destas duas formas, como uma espécie de compromisso, temos a forma *gumsa*. O mundo dos Kachin é, pois, um mundo em mudança entre essas formas, a vida social transcorrendo entre oscilações periódicas entre aldeias que vivem o modelo democrático e, depois de alguns anos, tornam-se aristocráticas, mas a situação é complicada. De fato, um estado político *gumsa* sempre termina em rebelião e acaba transformando-se em *gumlao*; desde que exista um líder capaz de ajudar na transição (Cf. LEACH, 1954: 260 et seqs.).

O sistema Kachin, portanto, além de possuir uma estrutura matrimonial fundada na troca de mulheres, num sistema de aliança generalizada muito apropriado, deixe-me salientar, para a sua situação político-social, tem dois modelos políticos alternativos do ponto de vista ideal. Um sistema feudal e um sistema tribal: anárquico e mais democrático. Trata-se de um sistema complicado, entrecortado por regras que apontam para diferentes direções, mas com uma certa "funcionalidade", pois que tipo de sistema seria possível existir em tal região e dentro daquelas condições históricas?

Leach me parece certo quando usa os seus achados para argumentar contra uma visão de equilíbrio que dominava a Antropologia inglesa da

época. Mas ele me parece incorreto em erro quando discute seu caso como algo apenas descoberto pelos instrumentos analíticos que utilizou. Em outras palavras, a questão que a sociedade Kachin apresenta é também uma questão substantiva<sup>12</sup>. Afinal, seria possível, para um antropólogo tipo Radcliffe-Brown, estudar os Kachin como se estuda uma sociedade africana isolada ou um sistema situado numa ilha no Pacífico? E seria possível para Leach realizar um estudo de uma aldeia africana descobrindo nela tanta instabilidade e tanto individualismo? E de se duvidar. Em todo caso, o ponto para o qual desejo chamar a atenção é que o caminho não é único. O problema tem aspectos metodológicos e teóricos, mas também apresenta uma parcela de substância que tem que ser levada em consideração. Nestes termos, há efetivamente uma ideologia Kachin que Leach parece escamotear, porque ele nela introduziu uma dicotomização absoluta: aquela entre o sistema (que sempre faria sentido) e as escolhas individuais (que sempre seriam confusas). Mas de fato, mesmo quando Leach trata da sociedade Kachin no plano do mito e das regras ideais — que para ele sempre fazem sentido —, ficamos já abismados e alarmados com tantas combinações e possibilidades. Isso mesmo no sistema matrimonial que, como vimos, permite o casamento entre iguais e diferentes, mas seguindo o mesmo princípio social do casamento com a prima cruzada matrilateral. No plano das ideologias políticas, mesmo na sua área ideal, ocorre o mesmo. Assim, vimos que o sistema Kachin oscila entre três modalidades de atualização política e social, mas que nenhuma estava inteiramente livre das outras. E mais: que líderes democratas acabavam ficando semelhantes a líderes feudais, de modo que o sistema, mesmo no plano ideal, já é capaz de conter alternativas. Em outras palavras, é importante que se considerem também, junto de questões de teoria e método, os problemas realmente sociológicos; ou seja, aquelas parcelas de realidade social que cada sistema objetiva em regras, instituições e crenças e que coloca diante de nossos olhos. É óbvio que teorias e metodologias refinadas e sensíveis são úteis para melhor captar tais realidades, mas isso não exclui de modo algum a consideração do fato de que existem sistemas mais funcionais que outros e sistemas mais preocupados com sua dinâmica interna que outros. Se o erro de Fortes e de mais alguns foi o de procurar generalizar uma experiência num sistema para todos os demais, o de Leach foi o exato oposto, sendo aquele de negar as possibilidades de considerar a natureza substantiva e a funcionalidade relativa de cada sociedade. É, a meu ver, precisamente esse plano que Leach (como tantos outros autores), pelo seu empirismo e

<sup>12</sup> Este ponto foi também levantado por Max Gluckman na sua crítica a Leach. Ele diz: "Eu não considero que nossas análises sejam apenas uma ordenação de um 'conjunto de categorias verbais'. Ao contrário, considero que os 'sistemas ordenados' realmente existem dentro das realidades institucionais que estudamos" (Cf. GLUCKMAN, 1968: 231).

individualismo, deixa de estudar. Deste modo, se ele ganha a batalha, acaba por perder a guerra, pois sua Antropologia Social regride a níveis pré ou mesmo anti-sociológicos.

Em outras palavras, o que deve ser repensado aqui é o problema da natureza específica e substantiva de cada sistema social. É isso que vai distinguir uma Ciência Social positivista (como a de Leach) de uma outra, fundada nas possibilidades do conhecimento concreto, objetivo, da natureza específica de cada sistema social e sociedade. E isso nos conduz ao último ponto a ser considerado nesta parte.

2) Trata-se da questão do "indivíduo" e do "individualismo" como um fato essencial de uma ideologia sociocêntrica (Cf. DUMONT, 1970; 1970a; 1977) que, por facilitar a ocorrência de curtos-circuitos sociológicos, acaba por dificultar a tradução de um sistema para uma linguagem verdadeiramente universal por ser uma linguagem sempre capaz de repensar-se e de relativizar-se, que é a maior propriedade da Antropologia Social. Mas sem essa preocupação com uma tradução e imbuídos da noção de indivíduo como algo concreto, como um dado do real, corremos o risco de sempre tomar qualquer situação de conflito como sendo de fato um evento em que regras ideais estão em contradição com desejos e motivações individuais. É o que faz Leach quando projeta em todas as situações de conflito entre os Kachin uma teoria individualista do mundo social. O fato é que podemos estar diante de uma ideologia com suficientes pontos de contradição, cheia de valores inconsistentes, de tal modo que o dinamismo que ela revela nas suas expressões, digamos, materiais são parte e parcela de sua própria lógica, nada tendo a ver, necessariamente, com a categoria de indivíduo ou mesmo com a dicotomia entre regras (e valores ideais consistentes) e ações individuais inconsistentes e variáveis. Do mesmo modo, um sistema como o nosso, que opera fundado na dicotomia entre sociedade e indivíduo, pode ser estudado holisticamente. Assim, pode-se observar como o individualismo é uma propriedade desta sociedade, fazendo parte de sua ideologia e configuração global. É essa perspectiva que permite sempre relativizar e, com ela, evitar que teorias sociológicas se tornem ideologias e ideologias sejam transformadas em teorias sociológicas.

Vale a pena, pois, começar indicando — como já realizou Dumont — que o indivíduo é uma categoria social, nem sempre existente de modo socialmente relevante em algumas sociedades. E o ponto aqui é muito simples: embora toda a sociedade viva embasada num ambiente físico e possua sempre indivíduos como seus membros, nem todos os sistemas tomam a natureza como tal (ou seja: um conjunto de forças exteriores à sociedade humana e por ela não controlado), mas — ao contrário — é relativamente frequente uma concepção da natureza onde o exterior se funde com o interior. Do mesmo modo, nem todas as socie-

dades elaboram da mesma maneira a noção de indivíduo como o centro do sistema, sua razão de ser e seu elemento motriz mais importante. Ao contrário, é possível que, nos sistemas que os antropólogos têm estudado, o indivíduo (concebido como uma unidade isolada, com direito a um espaço interno próprio, em oposição ao sistema e tendo uma posição paralela e não complementar à sociedade) seja uma exceção e de modo algum a regra, como é o caso entre nós. Será preciso, pois, descobrir como as unidades (ou sujeitos de ação e decisão social) são concebidas e recortadas pelas sociedades em estudo, para, posteriormente, poder falar em cálculo de interesses, em estratégias e em manipulações de regras, códigos e normas. É preciso igualmente saber como uma sociedade define seus planos internos, antes de classificá-los com as nossas próprias categorias. Ocorre muitas vezes que a famosa dicotomia entre o "real" e o "ideal" é uma divisão plantada na ideologia do estudioso.

E, pois, possível dizer que existem sociedades onde os conflitos indivíduo/sistema são mais claros, freqüentes e socialmente importantes que em outras. Não posso duvidar que os casos que Leach apresenta (dos curdos, dos Kachin e dos camponeses do Ceilão<sup>13</sup>) expressam algum tipo de individualização vigente naquelas sociedades. Mas creio ter razão para duvidar das assertivas de Leach a respeito do modo mais correto de interpretar sistemas sociais, tomando sempre a oposição entre indivíduo/sociedade como básica. Se ele tem razão quando indica que os modelos de Fortes, Malinowski e Radcliffe-Brown não são úteis para a interpretação do material asiático, não creio que continue com razão quando invoca a universalidade do seu modelo, como se em Antropologia Social tudo fosse uma questão positivista de escolhas de modelos e que estes nunca estivessem também colocados diante dos problemas mais complexos da natureza e substância das sociedades. Caso Leach tivesse razão, o formalismo da sua abordagem destruiria a própria postura epistemológica da disciplina, transformando todos os casos em meros jogos de estratégia entre regras gerais (que sempre fazem sentido e se expressam apenas verbalmente) e interesses individuais, motivados de fato por uma busca de poder. Na realidade, como estamos procurando mostrar, o problema é muito mais complexo. Trata-se de inventariar costumes e elaborações institucionais realizados por grupos humanos em diferentes partes do planeta. Costumes que fazem surgir num lugar o que é inconsciente num outro; e que tornam visível e normal aqui, aquilo que é invisível e patológico lá. É essa dialética que, no final das contas, Edmund Leach parece perder de vista nos seus estudos de organização

<sup>13</sup> Mas não se pode deixar de consultar a resposta de FORTES (1969: cap. XII) e sua reanálise do sistema de Pul Eliya, revelando como de fato o parentesco é fundamental no seu entendimento; nem o estudo de Nur YALMAN (1967), onde uma visão sistemática e sociológica do sistema social do Ceilão é apresentada.

social. Mas, como temos revelado, o problema não é só de Leach, mas da Antropologia Social inglesa, sendo também encontrado nas considerações teóricas de Raymond FIRTH (1954, 1955), que foi professor de Leach, e de Frederik BARTH (1959), que foi seu aluno. Nestes dois casos (existem outros), estamos diante de uma visão do social reduzido a um sistema de transações e cálculos individuais: o todo sendo inventado pelo jogo de interesse das partes (ou indivíduos). Dir-se-ia que, para a Antropologia inglesa, a prática da disciplina parece colocar uma espécie de contradição: se, de um lado, há uma busca em realizar uma perspectiva coletiva ou holística, há, de outro lado, uma necessidade em sempre "recuperar" o indivíduo, que é, de fato, um valor irredutível e inalienável do seu próprio sistema.

#### IV

#### Leach e os estudos simbólicos

Se os estudos do parentesco e organização social realizados por Edmund Leach revelam uma espécie de progresso ao contrário, do holismo ao individualismo de *Political systems of Highland Burma* e *Pul Eliya*, os trabalhos de análise de sistemas de símbolos talvez indiquem uma tendência oposta. Aqui, ele parte de trabalhos onde as sugestões mais abrangentes são tímidas para ensaios onde uma visão estrutural do mundo é sempre mais aberta e resoluta. O primeiro caso pode ser visto no ensaio denominado "A Trobriand medusa?" (1954a); ao passo que o segundo se cristaliza em todos os ensaios aqui traduzidos, pois, em todos eles, o que Leach apresenta e discute é sempre uma perspectiva maior e mais abrangente que a da consciência individual, tema que observo como sendo central na sua argumentação quando decide atacar o problema do significado social e simbólico do cabelo, no ensaio aqui reproduzido, "Cabelo mágico". E, pois, neste artigo onde se estabelece uma interessante discussão com um psicanalista, e razões sociológicas são oferecidas como substitutos para uma interpretação puramente psicológica — aquele do analista Charles Berg — desse fascinante problema da correlação entre estados sociais e o corte do cabelo. De fato, num segundo exercício do mesmo teor, essa forma de deslocamento sociológico é igualmente repetida, agora no curso de uma discussão com Elizabeth Bott (Cf. LEACH, 1972a) sobre o ceremonial polinésico da *kava*, um importante ritual realizado sistematicamente na ilha de Tonga. Neste ensaio, do mesmo modo que em "Cabelo mágico", Leach busca a lógica do social, em contraposição a uma lógica individual, como o modo mais adequado de dar conta dos movimentos simbólicos do corte e do tipo de cabelo e das ações padronizadas que ocorrem no ritual da *kava*.

Um outro ponto dos estudos simbólicos de Leach a pedir destaque é a influência direta que neles tem a obra de Lévi-Strauss. Aqui, com efeito, temos também um movimento inverso àquele das críticas que Leach foi capaz de realizar aos estudos de parentesco do Mestre francês, pois, se nem tudo é elogio aberto, quase tudo é resultado de quem está seguindo uma trilha de estudos antropológicos de que Lévi-Strauss foi pioneiro. Mas é preciso também observar que o seguidor tem, neste caso, originalidade e capacidade crítica fora do comum, sendo capaz de sempre sugerir, adicionar ou ampliar algum ponto importante, reformulando ou abrindo novas frentes para a chamada "análise estrutural".

É precisamente isso que ocorre nos seus estudos de análise estrutural da Bíblia, onde Leach nega resolutamente as admoestações e receios de Lévi-Strauss (Cf. LÉVI-SRAUSS, 1968: 198), para estudar "O Gênesis enquanto um mito", oferecendo as enormes possibilidades de aplicação do método de análise dos mitos, tal como ele foi proposto e desenvolvido por Lévi-Strauss, para o escrutínio sociológico de nosso "texto sagrado", obtendo com isso resultados surpreendentes. Como já havia ocorrido anteriormente, com o ensaio de 1961, intitulado significativamente "Lévi-Strauss in the garden of Eden: an examination of some recent developments in the analysis of myth", Leach retoma esta possibilidade, submetendo a uma crítica estrutural essas narrativas que constituem o coração mesmo da nossa própria mitologia. O resultado destes estudos, além do volume já publicado sob o título de *Genesis as myth* (1969), é a possibilidade concreta de descobrir, na Bíblia Sagrada, uma lógica mítica (vale dizer: uma mito-lógica) em tudo semelhante àquela que temos discutido como antropólogos nas lendas dos outros povos. Se tal atitude, de um lado, nos coloca a todos — graças a Deus! — no mesmo barco, de outro, ela abre as possibilidades de retomar uma série de problemas apenas discutidos pelos teólogos e especialistas em História das Religiões, situando-os num outro plano. Um dos temas que Leach parece ter definitivamente descoberto em suas análises bíblicas é a preocupação dos antigos hebreus com o incesto, a homossexualidade e o objeto da relação sexual permanente; temas que claramente se juntam com o das proibições alimentares (Cf. também DOUGLAS, 1976) para revelar um povo vivamente preocupado com suas fronteiras cósmico-sociais e com a manutenção de um *status* de superioridade moral que, na sua crença, foi-lhe atribuído por Deus.

No caso do texto que decidimos apresentar aqui, intitulado "O Gênesis enquanto um mito", fica revelado, ao estudante da análise estrutural, um modo simples e seguro de submeter um texto escrito a tal tipo de estudo, o que vem permitir, pela sua clareza, uma repetição do processo com outras formas narrativas que, como o mito sagrado, também retêm formas importantes da memória social. Como eu mesmo tenho

realizado isso de modo mais ou menos sistemático, sobretudo utilizando textos literários (Cf. DA MATTÀ, 1973, 1979) populares e eruditos, posso afirmar do valor destes exercícios, quando se deseja tomá-los como meios para se chegar a uma ideologia e valores de certas sociedades ou grupos sociais.

Mas os estudos de Leach nesta área não se detêm somente com estudos de inspiração lévi-straussiana de narrativas sagradas do universo ocidental. Eles também se orientam para temas sociológicos de grande importância social e política, tomando como ponto central para a reflexão, por exemplo, o "Nascimento virgem". Neste estudo, Leach reúne, para nossa surpresa, a ignorância da paternidade biológica dos nativos australianos e das ilhas Trobriand com nossa própria crença na Virgem Maria (a Virgem Mãe), num ensaio antropológico de rara sugestibilidade e inteligência. O modo pelo qual Leach consegue reunir todos esses temas é original. Para ele, passou despercebido, a todos quantos estudaram o problema da "ignorância da paternidade biológica" em sistemas tribais, o fato de que essa ignorância não é um desconhecimento real, mas um dogma. Ou seja: uma crença obrigatoria, prescritiva, que tem a ver com a definição da identidade social e não com uma operacionalidade sobre o mundo dos objetos e/ou da natureza. Mas, diz Leach, como somos preconceituosos com sistemas que não conseguimos entender, preferimos discutir esse fenômeno como sendo um fato objetivo. Em assim fazendo, escolhemos ignorar nossas próprias crenças no mesmo tipo de relação ideológica, qual seja: a do Deus encarnado, nascido de mulher virgem, ambíguo por definição. A única categoria de mulher capaz de poder engendrar o próprio Deus e, assim fazendo, coloca-lo entre nós. Entre os homens e Deus, então, é preciso uma Virgem Mãe para realizar a mediação entre o espiritual e o temporal, o divino e o humano, o eterno e o perecível. Os nativos de Trobriand e da Austrália, argumenta Leach, fazem o mesmo quando dizem que o pai nada tem a ver com o nascimento físico do filho. Numa sociedade fortemente matrilinear, o genitor e suas relações com o rebento são um dogma. Do mesmo modo que, entre nós, a suspensão da paternidade no caso da Virgem Mãe serve para reforçar o fato de que Maria deu a luz ao próprio Deus encarnado. A partir destas sugestões, Leach coloca uma argumentação importante, quando equaciona o mito ou dogma do "nascimento virgem" com sociedades hierarquizadas, onde os deuses se encarnam, por assim dizer, nos governantes, ao passo que as mulheres podem perfeitamente assumir uma posição de mediadoras. Seja porque não têm poder secular ou temporal, seja porque — como mulheres — ficam sempre com a possibilidade de desempenhar um papel intermediário entre homens e, ainda, entre as várias classes de homens. De fato, esse estudo é tão sensível que Leach chega a mencionar nele o caso do Brasil escravocrata do século XVIII como uma sociedade onde o culto da

Virgem Maria deveria ter alguma coisa a ver com essa posição da mulher como mediatrix, servindo como ponte entre senhores e escravos. É evidente que Leach realiza apenas uma sugestão, mas é um ponto importante, caso se considere — como eu mesmo já realizei algumas vezes (Cf. DA MATTÀ, 1973: cap. 4, e 1979) — a mulher como virgem e como prostituta no nosso sistema. Em outras palavras, a mulher virgem tendo sua sexualidade controlada pelos homens e seu poder reprodutivo a serviço da sociedade; e a puta, controlando ela própria seus favores sexuais, colocando por isso mesmo uma contradição no uso dos seus poderes reprodutivos. Daí, certamente, a contradição de se ser "um filho da puta", ofensa verbal de grande profundidade no Brasil e outros países onde o genitor e o pai (*o pater*) devem necessariamente ser a mesma pessoa, porque as mulheres estão, como os criados e empregados, sob o controle dos homens, numa escala hierárquica. Do mesmo modo, assim, que é um absurdo para um nativo de Trobriand ter uma relação biológica com seu pai, para nós é também um absurdo e uma dificuldade moral ter-se uma "mãe solteira".

Junto com esse tema do "Nascimento virgem", Leach tem colocado igualmente problemas mais complexos e fascinantes, como o estudo que apresentamos aqui sobre as "Categorias animais e insulto verbal", ou seja, a relação que pode existir entre a posição intermediária (e ambígua) de certos animais e o seu uso como instrumentos para os insultos ou xingamentos que fazemos contra nossos inimigos. Neste ensaio, então, Leach realiza uma verdadeira proeza analítica por desenvolver uma teoria do tabu, ampliando as sugestões anteriores de Radcliffe-Brown, e por observar que certos animais são mais usados para os insultos verbais, porque ficam localizados em zonas intermediárias dos esquemas de classificação. Em geral, são os animais domésticos que servem como modelos ou paradigmas para tipos de ação que tomamos como insultuosos quando, por exemplo, equacionamos um dado tipo de comportamento humano com um cão ou um porco! Há, pois, como indica Leach, uma correlação direta entre ambigüidade e insulto. O local da ambigüidade (e também do insulto) é precisamente aquele espaço que o sistema de classificação não pode cobrir. Há, na teoria de Leach sobre a natureza da classificação, a idéia fecunda de que as linhas da ordenação cósmica e social não podem, realmente, cobrir todo o universo. Sempre existe, por isso mesmo, uma espécie de "miolo", um "outro lado", que necessariamente fica vago dentro do esquema. Ora, é precisamente esse meio, essas zonas intersticiais que provocam a dinamização de todo o sistema, abrindo questões e provocando dificuldades na classificação. Um terceiro ponto do ensaio é a utilização da posição de Lévi-Strauss, segundo a qual não se deve dividir o mundo entre verbo e ação, mas tomar o verbo e a ação como parte de uma mesma coisa, o universo social na sua estrutura. Conforme

já havia feito o próprio Leach, numa de suas mais lúcidas apreciações de Lévi-Strauss, se o filósofo inglês de Oxford, Ryle, tenta demolir a distinção cartesiana entre o espírito abstrato e o corpo concreto, o "dogma do fantasma da máquina", Lévi-Strauss de um modo semelhante vai procurar liquidar a separação entre os aspectos verbais e os aspectos não-verbais da cultura. Diz então Leach: "Sua tese é que os dois são meios de comunicação, quer dizer: uma linguagem" (Cf. LEACH, 1964: 1101). O ponto é, pois, essencial, procurando revelar como se deve sempre buscar a junção do continente com o conteúdo, da forma com a função, do desenho com o uso do objeto, para revelar que, quando ordenamos o mundo com as palavras, também estamos estruturando a realidade. Não é a "coisa" que inventa a palavra a ela relacionada por uma dada prática; mas o contrário. É a palavra estruturada num esquema conceitual totalizante que inventa a "coisa" e, assim, descobre a realidade. A divisão entre "real" e "ideal" é, portanto, um artifício, sendo quase sempre um terrível obstáculo para um entendimento profundo de sistemas de valores que cortam a realidade humana de uma só vez: enquanto verbo e conceito, e como prática orientada, legitimada e motivada pelo verbo. Em suma, o exercício de Leach situa um problema fundamental da análise estrutural, recolocando, nos seus próprios termos e com seu estilo singular, a questão da homologia entre o pensamento humano "em exercício" (conforme diz Lévi-Strauss) e "o objeto humano ao qual se aplica". E finaliza o Mestre francês: "A integração metodológica de fundo e forma reflete, à sua maneira, uma integração mais essencial: a do método e da realidade" (Cf. LÉVI-STRAUSS, 1975: 96).

O trabalho sobre os "Insultos verbais" é uma das peças mais utilizadas de quantas Edmund Leach jamais produziu, justamente porque ela problematiza, num estilo direto e claro, problemas críticos da análise sociológica, revelando como se pode fazer sentido de vários fenômenos anteriormente tratados como coisas separadas: o tabu, o abuso verbal, a categorização dos animais e do mundo, o problema da comestibilidade dos animais, a obscenidade e o significado social de tudo isso. O que Leach, de fato, revela é algo simples: não xingamos alguém de "filho de uma cadela" ou de "porco" porque assim estabelece uma convenção arbitrária, mas principalmente porque existe algo no comportamento daquela pessoa e no comportamento da cadela, tal como a vemos e classificamos, que permite a sua união profunda, metafórica e intrínseca. A ligadura, portanto, não é exterior — algo imposto por um costume que restringe e exerce uma coerção arbitrária —, mas algo interno, profundo, muito mais intrigante e difícil de discutir.

Nesta mesma linha de estudos, Leach tem buscado, em seus últimos artigos sobre termos de parentesco, descobrir o sentido profundo das próprias palavras. Nisto ele segue as lições de Roman Jakobson (1960), procurando mostrar como existe algo na própria natureza fonológica dos

termos de parentesco para certas posições genealógicas. O problema, assim, não é só o de discutir o termo e o sistema terminológico aplicado a certas posições genealógicas, mas também o significado fonético de cada um desses termos e as principais metáforas realizadas a partir deles e com eles (Cf. LEACH, 1967 e 1971a). Aqui temos, claramente colocada, uma linha altamente original de estudos, ainda à espera de melhor metodologia e, provavelmente, de aceitação pela comunidade antropológica.

Além disso, este ensaio sobre os "abusos verbais" vem elaborar sociologicamente o tema das margens ou dos elementos que ficam *entre* categorizações manifestas e nítidas da realidade humana. Certos animais são, assim, utilizados como metáforas para o abuso e o opróbrio justamente porque — em virtude de sua posição social — ficam numa área marginal e ambígua do sistema. Entre os homens e a natureza; entre os atos controlados pelas regras jurídicas (que têm de ser obedecidas) e os atos ligados ao universo dos sentimentos e dos desejos (que devem ficar escondidos e são freqüentemente reprimidos). O trabalho integra uma "Antropologia da ambiguidade", inaugurada na Inglaterra quando o pêndulo dos estudos sociológicos de grupos tribais passou, da análise de atos e sistemas jurídicos (na linha de Radcliffe-Brown), para uma posição em que as margens e os interstícios se tornam objeto de estudo e começam a estimular a imaginação do estudioso. Neste sentido, o trabalho em pauta vem se juntar aos estudos de Mary Douglas e, sobretudo, às questões colocadas pela obra de Victor Turner, que é, sem dúvida, o antropólogo que mais tem consistentemente refletido sobre esse domínio do ambíguo, do liminar, da passagem, e das possibilidades de utilizar esta dimensão como um verdadeiro paradigma para o estudo da sociedade (Cf. TURNER, 1967; 1974; 1974a).

Por tudo isso, a aplicabilidade deste trabalho de Leach é imensa, caso se levem em conta as possibilidades de estudar os nossos sistemas de comestibilidade em relação a toda a problemática levantada por Leach. E nós vivemos numa sociedade onde os bichos servem para serem comidos, pensados, usados para o insulto e também para trazer a sorte e a mudança de posição social. Numa sociedade como a brasileira, onde os animais servem para comer, para pensar, para demarcar posições sociais e para jogar, as reflexões de Leach ajudam a colocar uma série de questões em ordem, mesmo quando se sabe que elas têm sido sistematicamente criticadas (Cf. HALVERSON, 1976). Permita o leitor que eu mencione o uso que fiz destas idéias de Leach, aplicando-as numa interpretação do sistema de má-sorte da Amazônia, a *panema* (Cf. DA MATTIA, 1973a), quando encontrei uma complicada classificação de ações sociais, animais e eventos.

## V

Mas as novas experiências que todo esse conjunto de idéias que o estudo da obra de E. R. Leach permite sugerir, devem ficar com o leitor. E aqui, de fato, termina a tarefa do apresentador dos textos e da obra que, neste momento, é uma espécie de fracassado mestre-de-cerimônias. Isso porque toda apresentação tem sempre uma atmosfera tendenciosa, indicando como importante aquilo que admiramos e percebemos mais claramente, deixando talvez de lado aspectos igualmente básicos. No caso em consideração, foi minha intenção demonstrar como o trabalho de Leach exprime tendências e problemas que estão no centro mesmo da Antropologia Social inglesa, não sendo muito fácil, como é comum ocorrer, colocar os autores em gavetas fechadas e definitivas. No curso desta apresentação, como se verificou, cruzamos com uma obra penetrante, cristalina, ambiciosa e dividida pelas contradições e dilemas do seu meio e do seu tempo. Se, como já disse alguém muito importante, "a prova do pudim está em comê-lo", trata-se agora de experimentar e aplicar esse conjunto de idéias àquelas realidades que o leitor considera convenientes para estudo e reflexão. Só assim, creio, o mundo social será melhor interpretado e entendido, e, dialeticamente, a obra fascinante de Edmund R. Leach devidamente honrada e inevitavelmente criticada e repensada.

**Bibliografia citada**

ARENDT, Hannah.

- 1976 — *Imperialismo. A expansão do poder.* Rio de Janeiro, Ed. Documentário.

BARTH, Frederick.

- 1959 — Segmentary opposition and the theory of games: a study of Pathan organization. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 89: 5-21.

DA MATTIA, Roberto.

- 1973 — Poe e Lévi-Strauss no campanário, ou a obra literária como Etnografia. In: *Ensaios de Antropologia Estrutural*. Petrópolis, Vozes.  
 1973a — Panema, uma tentativa de análise estrutural. In: *Ensaios de Antropologia Estrutural*. Petrópolis, Vozes.  
 1976 — *Um mundo dividido. A estrutura social dos índios apinayé.* Petrópolis, Vozes.  
 1977 — Centralização, estruturas e o processo ritual. *Anuário Antropológico*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, n. 76.  
 1978 — O ofício de etnólogo, ou como ter "Anthropological Blues". In: NUNES, Edson. *A aventura sociológica*. Rio de Janeiro, Zahar.

- 1979 — *Carnavais, malandros e heróis. Para uma sociologia do dilema brasileiro.* Rio de Janeiro, Zahar.  
 DOUGLAS, Mary.  
 1976 — *Pureza e perigo.* São Paulo, Perspectiva.  
 DUMONT, Louis.  
 1970 — *Homo hierarchicus. The caste system and its implications.* Chicago, The University of Chicago Press.  
 1970a — *Religion/Politics and History in India* (Collected papers in Indian Sociology). Paris/The Hague, Mouton.  
 1971 — *Introduction à deux théories d'Anthropologie Sociale. Groupes de Filiation et Alliance de Marriage.* La Haye/Paris, Mouton.  
 1971a — On putative hierarchy and some allergies to it. *Contributions to Indian Sociology*, nova série, n. 5, dez.  
 1977 — *From Mandeville to Marx. The Genesis and triumph of economic ideology.* Chicago e Londres, The University of Chicago Press.  
 DURHAM, Eunice R.  
 1978 — *A reconstituição da realidade. Um estudo da obra etnográfica de Bronislaw Malinowski.* São Paulo, Ática.  
 FIRTH, Raymond.  
 1954 — Social organization and social change. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 84: 1-20.  
 1955 — Some principles of social organization. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 85: 1-18.  
 FORTES, Meyer.  
 1959 — Descent, filiation and affinity: a rejoinder to Dr. Leach. *Man*, 59.  
 1969 — *Kinship and the social order. The legacy of Lewis Henry Morgan.* Chicago, Aldine Publishing.  
 GLUCKMAN, Max.  
 1950 — Kinship and marriage among the Lozi of Northern Rhodesia and the Zulu of Natal. In: RADCLIFFE-BROWN e FORDE, orgs. *African systems of kinship and marriage*. Londres.  
 1963 — *Order and rebellion in tribal Africa.* Londres, Cohen & West.  
 1968 — The utility of equilibrium model in the study of social change. *American Anthropologist*, 70 (2).  
 HALVERSON, John.  
 1976 — Animal categories and terms of abuse. *Man*, 2 (4).  
 JAKOBSON, Roman.  
 1960 — Why "mama" and "papa"? In: KAPLAN, B. e WAPNER, S., orgs. *Perspectives in psychological theory*. Nova York, International Universities Press.  
 KUPER, Adam.  
 1978 — *Antropólogos e Antropologia.* Rio de Janeiro, Liv. Francisco Alves.

LEACH, E. R.

- 1940 — Social and economic organization of the Rowandyz Kurds. *London School of Economics Monographs on Social Anthropology*, Londres, n. 3.
- 1949 — Some aspects of dry rice cultivation in North Burma and British Borneo. *The Advancement of Science*, 6 (21).
- 1953 — St. George and the Dragon. *The Listener*, p. 1074.
- 1954 — *Political systems of Highland Burma*. A study of Kachin social structure. Boston, Beacon Press.
- 1954a — A Trobriand medusa? *Man*, 54 (158).
- 1957 — The epistemological background to Malinowski's empiricism. In: FIRTH, R., org. *Man and culture. An evaluation of the work of Bronislaw Malinowski*. Londres, Routledge & Kegan Paul.
- 1957a — A possible method of intercalation for the calendar of the Book of Jubilees. *Vetus Testamentum*, 7 (4).
- 1958 — Concerning Trobriand clans and the kinship category *tabu*. In: GOODY, Jack, org. *Developmental cycle of domestic-groups*. Cambridge, Cambridge University Press.
- 1961 — *Pul Eliya*. A study of land tenure and kinship. Cambridge, Cambridge University Press.
- 1961a — Lévi-Strauss in the garden of Eden: an examination of some recent developments in the analysis of myth. *Transactions of the New York Academy of Sciences*, série 2, 23 (4).
- 1962 — On certain unconsidered aspects of double-descent systems. *Man*, 62 (214).
- 1964 — Telstar et les aborigènes ou "la pensée sauvage". *Economies, Sociétés, Civilisations*, nov.-dez.
- 1965 — Men and ideas: Frazer and Malinowski. On the "founding fathers". *Encounter*, 25: 24-36. Replicado em *Current Anthropology*, 7 (5):560-7, dez. 1966.
- 1966 — The legitimacy of Solomon. Some structural aspects of Old Testament History. *European Journal of Sociology*, 7(1).
- 1967 — The language of Kachin kinship: reflections on a Tikopia model. In: FREEDMAN, M. org. *Social organization*. Londres, Frank Cass.
- 1968 — *A runaway world?* Nova York, Oxford University Press.
- 1969 — *Genesis as myth and other essays*. Londres, Jonathan Cape.
- 1971 — Kimil: a category of Andamanese thought. In: *Structural analysis of oral tradition*. MARANDA, Pierre & Elli, orgs. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- 1971a — More about "mama" and "papa". In: NEEDHAM, Rodney org. *Rethinking kinship and marriage*. Londres, Tavistock Publications.
- 1972 — Melchisedech and the emperor: icons of subversion and orthodoxy. *Proceedings of the Royal Anthropological Institute for 1972*.
- 1972a — The structure of symbolism. In: FONTAINE, J. S. La, org. *The interpretation of ritual. Essays in honour of A. I. Richards*, Londres, Tavistock Publications.
- 1974 — *Repensando a Antropologia*. São Paulo, Perspectiva.
- 1977 (1970) — *As idéias de Lévi-Strauss*. São Paulo, Cultrix.

- 1977 — *Custom, law, and terrorist violence*. Edinburgh, Edinburgh University Press.
- 1978 — *Cultura e comunicação*. A lógica pela qual os símbolos estão ligados. Rio de Janeiro, Zahar.
- LÉVI-STRAUSS, Claude.
- 1964 — *Mythologiques I. Le cru et le cuit*. Paris, Plon.
- 1968 — Respostas a algumas questões. COSTA LIMA, Luiz, org. *O estruturalismo de Lévi-Strauss*. Petrópolis, Vozes.
- 1970 — *O pensamento selvagem*. São Paulo, Ed. Nacional/EDUSP.
- 1973 — *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- 1975 — *Totemismo hoje*. Petrópolis, Vozes.
- 1976 (1949) — *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis, Vozes; São Paulo, EDUSP.
- MALINOWSKI, Bronislaw.
- 1927 — *Sex and repression in savage society*. Nova York, Meridian Books (1955). [Trad. port.: *Sexo e repressão nas sociedades selvagens*. Petrópolis, Vozes, 1974.]
- 1976 — *Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo, Ed. Abril.
- MAUSS, Marcel.
- 1974 — *Sociologia e Antropologia*. São Paulo, EPU/EDUSP.
- MAYBURY-LEWIS, David.
- 1960 — The analysis of dual organization: a methodological critique. *Bijdragen*, n. 116.
- 1967 — *Akwē-Shavante society*. Oxford, Clarendon Press.
- NEEDHAM, Rodney.
- 1971 — Remarks on the analysis of kinship and marriage. In: NEEDHAM, R., org. *Rethinking kinship and marriage*. Londres, Tavistock Publications.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R.
- 1973 — *Estrutura e função na sociedade primitiva*. Petrópolis, Vozes.
- SAHLINS, Marshall.
- 1976 — *Culture and practical reason*. Chicago, The University of Chicago Press.
- TURNER, Victor.
- 1967 — *The forest of symbols. Aspects of Ndembu ritual*. Ithaca, Cornell University Press.
- 1974 — *O processo ritual*. Estrutura e antiestrutura. Petrópolis, Vozes.
- 1974a — *Dramas, fields and metaphors. Symbolic action in human society*. Ithaca/Londres, Cornell University Press.
- TYLOR, E. B.
- 1871 — *Primitive culture*. Londres.
- VAN GENNEP, Arnold.
- 1950 — *O folklore*. Cidade do Salvador, Liv. Progresso Ed.

VINCENT, Joan.

1978 — Political Anthropology: manipulative strategies. *Annual Review of Anthropology* 1978, Annual Reviews Inc.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo & BENZAQUEN DE ARAÚJO, Ricardo.

1977 — Romeu e Julieta e a origem do Estado. In: VELHO, Gilberto, org. *Arte e sociedade* (Ensaios de Sociologia da Arte). Rio de Janeiro, Zahar.

YALMAN, Nur.

1967 — *Under the bo tree. Studies in caste, kinship, and marriage in the interior of Ceylon.* Berkeley/Los Angeles, University of California Press.

**Outros trabalhos de E. R. Leach relevantes para o estudo sociológico dos processos simbólicos**

1949 — Primitive magic and modern medicine. *Health Education Journal*, 7(4), out.

1950 — Primitive calenders. *Oceania*, 20(4).

1954 — Aesthetics. In: *The institutions of primitive society*. Oxford, Blackwell.

1959 — Hydraulic society in Ceylon. *Past & Present*, (15):2-15.

1961 — Golden bough or gilded twig? *Daedalus*. 90(2).

1962 — Pulleyar and the Lord Buddha: an aspect of religious syncretism in Ceylon. *Psychoanalysis and the Psychoanalytic Review*, 49(2).

1962 — Babar's civilization analysed. *New Society*, dez.

1962 — Beasts and triangles. *New Society*, out.

1963 — Sins or ruler? *New Society*, abr.

1965 — Claude Lévi-Strauss — anthropologist and philosopher. *New Left Review*, n. 34.

1965 — Culture and social cohesion: an anthropologist's view. *Daedalus*, 94(1).

1966 — Ritualization in man in relation to conceptual and social development. *Philosophical Transactions of the Royal Society of London*, 251(772).

1969 — The concept of sin among the Kachin of North Burma. *Proceedings: VII International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences*, 3.

1969 — Vico and Lévi-Strauss on the origins of humanity. In: TAGLIACOZZO, Giorgio, org. *Giambattista Vico: an international symposium*. Baltimore, John Hopkins.

# TEXTOS DE E. R. LEACH

BIBLIOTECA CENTRAL  
UFES

## 1. O GÊNESIS ENQUANTO UM MITO \*<sup>1</sup>

Um conhecido teólogo alemão definiu mito como “a expressão de realidades inobserváveis em termos de fenômenos observáveis”<sup>2</sup>. Todas as estórias que ocorrem na Bíblia são mitos para o cristão devoto, quer correspondam aos fatos históricos ou não. Todas as sociedades humanas têm mitos nesse sentido e, normalmente, os mitos aos quais se dá maior importância são aqueles que têm menos possibilidade de realização. A não-racionalidade do mito é sua verdadeira essência, pois a religião exige uma demonstração de fé que se faz suspendendo-se a dúvida crítica.

Mas, se os mitos não significam aquilo que parecem significar, como vieram a ter qualquer significado? Qual é a natureza do modo esotérico de comunicação através do qual o mito parece dar “expressão a realidades inobserváveis”?

Trata-se de um velho problema que recentemente tomou nova forma, pois, se o mito é um modo de comunicação, parte da teoria incorporada aos sistemas digitais de computador deve ser relevante para seu estudo. O mérito de tal abordagem está em chamar a atenção exatamente para aqueles aspectos do mito que eram antes considerados defei-

\* Reproduzido de LEACH, E. R. Genesis as myth. *Discovery*, Londres, 23(5): 30-5, maio 1962. Trad. por Alba Zaluar Guimarães.

<sup>1</sup> Ver também LEACH, E. R. Lévi-Strauss in the Garden of Eden. *Transactions of the New York Academy of Sciences*, 23(4): 386-96, 1961.

Todas as indicações como, por exemplo (4; 3), referem-se ao versículo terceiro do quarto capítulo do Gênesis, de acordo com a Versão Inglesa Autorizada.

<sup>2</sup> BARTSCH, H. W. *Kerygma and myth: a theological debate*. Londres, S.P.C.K., 1953.

tos acidentais. É um traço comum a todos os sistemas mitológicos que todas as estórias importantes se repitam em várias versões diferentes. O Homem é criado no Gênesis (1, 27) e é depois criado novamente (2, 7). E, como se dois primeiros homens não bastassem, ainda temos Noé no cap. 8. Da mesma maneira, por que, no Novo Testamento, tem que haver quatro evangelhos, cada qual contando a "mesma" estória, que, entretanto, é às vezes claramente contraditória em pormenores factuais? Uma outra característica das estórias míticas é o seu aspecto binário acentuado. O mito está constantemente estabelecendo categorias opostas: "No princípio Deus criou o céu e a terra"; "Eles O crucificaram e a dois outros com Ele, de cada lado um e Jesus no meio"; "Eu sou o Alfa e o Ômega, o princípio e o fim", disse o Senhor". Assim sempre é no mito — Deus contra o mundo e o próprio mundo dividindo-se eternamente em pares de opositos: masculino e feminino, morto e vivo, bom e mau, primeiro e último...

Na linguagem dos técnicos da comunicação, a primeira dessas características comuns ao mito é chamada *redundância*, enquanto a segunda lembra muito a unidade da informação — o *bit*. "Informação" nesse sentido técnico é uma medida da liberdade de escolha na seleção de uma mensagem. Se existem apenas duas mensagens e é arbitrário qual das duas se escolha, a "informação é unidade", isto é, igual a 1 *bit* (*bit* é uma abreviação de *binary digit* [dígito binário])<sup>3</sup>.

Os técnicos da comunicação empregam esses conceitos na análise de problemas que surgem sempre que um indivíduo particular (o transmissor) deseja transmitir corretamente uma mensagem codificada para um outro indivíduo (o receptor) contra um fundo de interferência (ruído). A "informação" refere-se, por um lado, aos graus de escolha abertos ao transmissor na codificação de sua transmissão e, por outro lado, aos graus de escolha abertos ao receptor na interpretação do que ele recebe (o que incluirá ruído ao sinal originalmente transmitido). Em tais situações, um alto nível de redundância torna fácil a correção de erros introduzidos pelo ruído.

Mas, na mente da pessoa que crê, o mito realmente propaga mensagens que são a Palavra de Deus. Para tal pessoa, a redundância do mito serve para reassegurar a sua veracidade. Qualquer mito particular tomado isoladamente é como uma mensagem codificada confusa com interferência de ruídos. Até mesmo o mais confiante dos devotos pode sentir-se meio incerto quanto ao que está sendo dito exatamente. Entretanto, por força da redundância, o crente pode sentir que, mesmo quando os pormenores variam, cada versão alternativa de um mito confirma a sua compreensão e reforça o significado essencial de todas as outras versões.

<sup>3</sup> SHANNON, C. e WEAVER, W. *The mathematical theory of communication*. University of Illinois Press, 1949.

### A estrutura binária do mito

O ponto de vista do antropólogo é diferente. Ele rejeita a idéia de um transmissor sobrenatural e observa apenas uma variedade de possíveis receptores. A redundância aqui aumenta a informação, quer dizer, a incerteza quanto aos possíveis meios de decodificar a mensagem. Isso explica aquele que é certamente o mais impressionante de todos os fenômenos religiosos: a adesão apaixonada à crença sectária. Toda a cristandade compartilha um único corpo de mitologia e é, pois, extraordinário que os membros de cada seita cristã particular sejam capazes de se convencer que apenas eles possuem o segredo da verdade revelada. As proposições abstratas da teoria da comunicação nos ajudam a entender esse paradoxo.

Porém, se o verdadeiro crente pode interpretar sua própria mitologia da maneira que quiser, qual é o princípio que governa a formação do mito original? Será ao acaso que um mito assume um padrão ao invés de outro qualquer? A estrutura binária do mito sugere o oposto.

As oposições binárias são intrínsecas ao processo do pensamento humano. Qualquer descrição do mundo necessita da discriminação de categorias na forma "*p* é o que não-*p* não é". Um objeto está vivo ou não está, e não se pode formular o conceito de "vivo" a não ser como o contrário de seu par, "morto". Assim, também os seres humanos são varões ou não-varões, e as pessoas do sexo oposto estão disponíveis ou não como parceiros sexuais. São essas, universalmente, as mais importantes oposições em toda a experiência humana.

A religião está voltada, em toda parte, para a preocupação com o primordial, a antinomia entre a vida e a morte, procurando negar o vínculo binário entre as duas palavras. Isso é feito por meio da criação da idéia mística de "outro mundo", um mundo dos mortos onde a vida é perpétua. Os atributos desse outro mundo são necessariamente aqueles que não são deste mundo; a imperfeição daqui é compensada com a perfeição de lá. Mas essa ordenação lógica das idéias traz uma consequência desconcertante: Deus passa a pertencer ao outro mundo. O "problema" central da religião consiste, portanto, em restaurar alguma espécie de ponte entre o Homem e Deus.

Esse padrão está incorporado à estrutura de qualquer sistema mítico. O mito primeiro discrimina entre os deuses e os homens para depois ocupar-se com as relações e os intermediários que ligam os homens aos deuses. Tudo isso já estava implícito em nossa definição inicial.

O mesmo acontece com as relações sexuais. Toda sociedade humana tem regras de incesto e de exogamia. Embora variem, as regras sempre

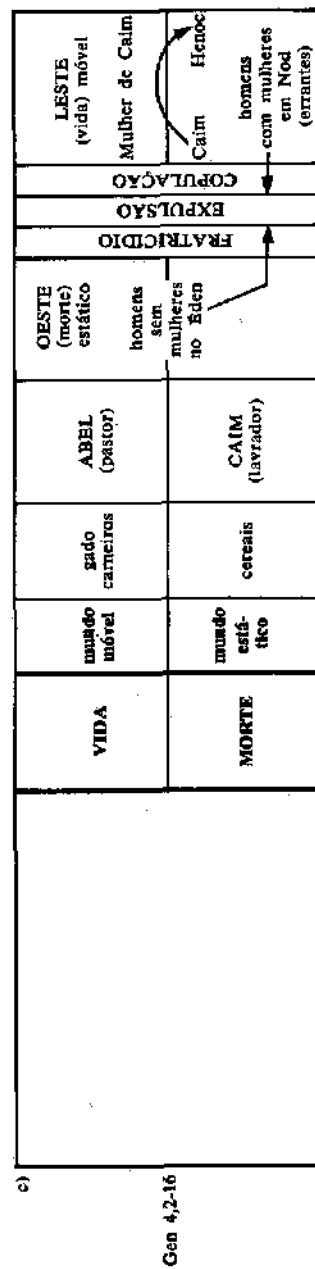
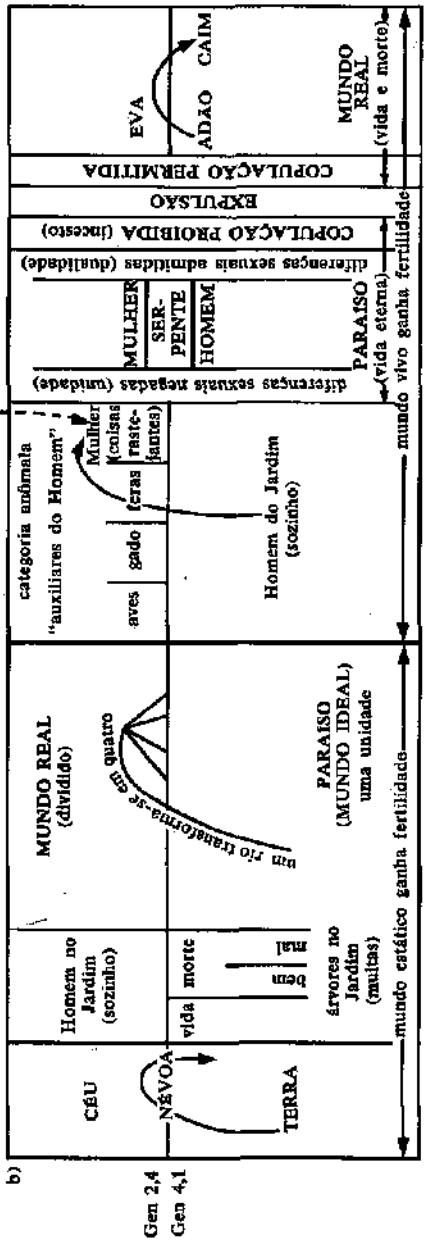
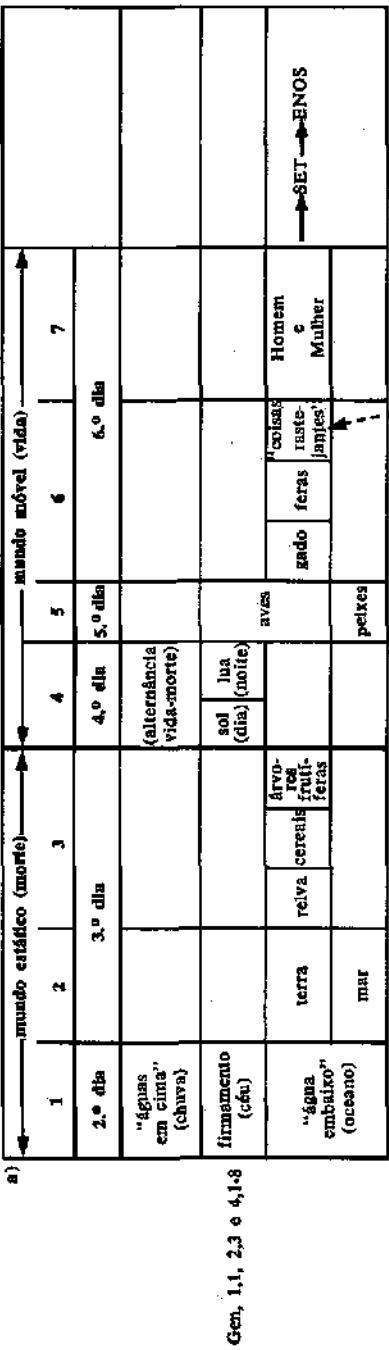


Fig. 1. Os quatro primeiros capítulos do Gênesis contêm três estórias separadas da criação. As faixas horizontais correspondem a) à criação em sete dias; b) ao Jardim do Éden; c) a Caïm e Abel. Cada estória estabelece a oposição entre a Vida e a Morte, Deus e o Homem. O mundo “ganhá vida” com o uso das categorias de “mulher” e “coisas rastejantes” para fazer a mediação dessa oposição.

implicam que, para cada homem particular, todas as mulheres estão separadas por ao menos uma distinção binária: existem mulheres da nossa *estirpe*, com as quais as relações sexuais seriam incestuosas, e existem mulheres da *outra estirpe*, com as quais as relações sexuais são permitidas. Mas aqui também somos levados ao paradoxo. Como foi no começo? Se os nossos primeiros pais eram pessoas de duas estirpes, qual foi a outra estirpe? Se eram ambos da nossa estirpe, suas relações foram consequentemente incestuosas e todos nós nascemos no pecado. Os mitos do mundo oferecem inúmeras soluções diferentes para esse quebra-cabeças infantil, mas sua proeminência demonstra que ele envolve as mais profundas questões morais. O problema crucial permanece como antes. Se a lógica do nosso pensamento nos leva a distinguir *eles* de *nós*, como podemos transpor a distância e estabelecer relações sociais e sexuais com "os outros" sem deixar as nossas categorias cair em confusão?

Assim, apesar de todas as variações de teologia, esse aspecto do mito é uma constante. Em qualquer sistema mítico, encontraremos uma sequência persistente de discriminações binárias do tipo humano/sobre-humano, mortal/imortal, masculino/feminino, legítimo/ilegítimo, bom/mau... seguidas de uma mediação para cada par de categorias assim distinguidas.

A "mediação" (nesse sentido) é sempre alcançada com a introdução de uma terceira categoria, que é "anormal" ou "anômala" em termos das categorias "racionais" comuns. Por isso os mitos estão cheios de monstros fabulosos, deuses encarnados, mães virgens. Esse meio-termo anormal, não-natural, sagrado, é tipicamente o foco de todas as práticas de tabu e de ritual.

Esta abordagem de análise do mito deriva-se originalmente das técnicas da Lingüística Estrutural associada ao nome de Roman Jakobson<sup>4</sup>, mas deve-se mais imediatamente a Claude Lévi-Strauss. Um dos exemplos do último serve para ilustrar o princípio geral.

Certos mitos dos índios Pueblo focalizam a oposição entre a vida e a morte. Nesses mitos, encontramos uma tríplice distinção de categorias: agricultura (recurso para a vida), guerra (recurso para a morte) e caça (uma categoria mediadora, já que é um recurso para a vida do homem mas um recurso para a morte dos animais). Outros mitos do mesmo conjunto empregam uma triade diferente: animais que pastam (que não matam para viver), predadores (que matam para viver) e criaturas que comem carne apodrecida (mediadores, na medida em que comem carne mas não matam para viver). Por acumulação, esse conjunto total de símbolos associados traz a implicação de que a vida e a morte não são

<sup>4</sup> JAKOBSON, R. e HALLE, M. *Fundamentals of language*. Mouton, 1956.

apenas a cara e a coroa da mesma moeda, que a morte não é a consequência necessária da vida<sup>5</sup>.

A fig. 1 foi planejada por mim com o objetivo de mostrar uma estrutura análoga nos quatro primeiros capítulos do Gênesis. As três faixas horizontais do diagrama correspondem (a) à estória da criação em sete dias, (b) à estória do Jardim do Éden e (c) à estória de Caim e Abel. O diagrama também pode ser lido verticalmente: a coluna 1 na faixa b corresponde à coluna 1 na faixa a, e assim por diante. A análise por-menorizada é a seguinte:

#### Faixa superior

*Primeiro dia.* (1, 1-5; não está no diagrama.) O Céu distinguido da Terra, a Luz das Trevas, o Dia da Noite, a Tarde da Manhã.

*Segundo dia.* (1, 6-8; coluna 1 do diagrama.) Água (fértil) em cima (chuva); água (infértil) embaixo (mar). Mediados pelo firmamento (céu).

*Terceiro dia.* (1, 9-10; coluna 2 e 1, 11-12; coluna 3.) O mar oposto à terra seca. Mediados pela "relva, ervas que dêem sementes (cereais) e árvores frutíferas", que crescem na terra seca mas precisam de água. Essas últimas são classificadas como coisas "cuja semente está nelas próprias" e dessa maneira são contrastadas aos animais com elementos dos dois性, pássaros, etc.

A criação do mundo enquanto entidade estática (quer dizer, morta) está agora completa e toda essa fase da criação é oposta à criação das coisas móveis (quer dizer, das coisas vivas).

*Quarto dia.* (1, 13-18; coluna 4.) O sol e a lua, móveis, são colocados no firmamento, fixo, da coluna 1. A luz e as trevas tornam-se alternâncias (a vida e a morte passam a se alternar).

*Quinto dia.* (1, 20-23; coluna 5.) Os peixes e os pássaros são coisas vivas que correspondem à oposição mar/terra da coluna 2, mas também medeiam as oposições da coluna 1 entre o céu e a terra e entre a água salgada e a água doce.

*Sexto dia.* (1, 24-25; coluna 6.) Gado (animais domésticos), feras (animais selvagens) e coisas rastejantes, que correspondem à triade estática

<sup>5</sup> LÉVI-STRAUSS, C. The structural study of myth. In: SEBEOK, T. A., org. *Myth: a symposium*. University of Indiana Press, 1955. [Trad. port.: O estudo estrutural dos mitos. In: *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1973.]

da coluna 3. Mas apenas a relva é destinada aos animais. Todo o resto, inclusive a carne dos animais, é para o uso do Homem (1, 29-30). Posteriormente, no Levítico 11, as criaturas que não se encaixam nessa ordenação exata do mundo — como, por exemplo, as criaturas das águas que não têm barbatanas, os animais ou pássaros que comem carne ou peixe, etc. — são classificadas como “abominações”. As coisas que rastejam são anômalas em relação às quatro categorias principais — Aves, Peixes, Gado e Feras — e são, portanto, abominações *ab initio* (Levítico 11, 41-2). Essa classificação, por sua vez, leva-nos a uma contradição anômala. Para permitir que os israelitas comessem gafanhotos, o autor de Levítico 11 teve de introduzir um requisito especial na proibição de comer coisas que rastejam: “Mas de todo inseto que voa (e que rasteja), que anda sobre quatro pés, cujas pernas traseiras são mais compridas para saltar com elas sobre a terra, estes comereis” (vers. 21). Os processos da discriminação binária não poderiam ter sido levados mais longe!

(1, 26-7; coluna 7.) O Homem e a Mulher são criados simultaneamente. O sistema das criaturas vivas na sua totalidade é instruído no sentido de “serem frutíferas e se multiplicarem”, mas os problemas da Vida frente à Morte e do Incesto frente à Procriação não são encarados de maneira alguma.

#### Faixa central

A estória do Jardim do Éden, que agora se segue, desde o início enfrenta os problemas que foram evitados na primeira versão. Inicia-se novamente com a oposição entre o Céu e a Terra, que é mediada por uma névoa fertilizadora saída da terra seca infértil (2, 4-6). Esse tema, que obscurece a distinção vida/morte, é repetido. Adão, vivo, é formado do pó sem vida da terra (2, 7), do mesmo modo que os animais (2, 19). O Jardim é fertilizado por um rio que “saía do Éden” (2, 10) e, por fim, Eva, fértil, é formada de uma-costela de Adão, infértil (2, 22-3).

A oposição Céu/Terra é seguida de mais oposições — Homem/Jardim (2, 15), Árvore da Vida/Árvore da Morte (2, 9, 17). Esta última é chamada de árvore do “conhecimento do bem e do mal”, o que quer dizer o conhecimento da diferença sexual.

É também recorrente o tema de que a unidade do outro mundo (Éden, Paraíso) torna-se dualidade neste mundo. Fora do Éden, o rio divide-se em quatro, repartindo o mundo em terras separadas (2, 10-14). No Éden, Adão pode existir por si só, a Vida pode existir por si só, mas neste mundo há homens e mulheres, vida e morte. Isso repete o contraste entre as plantas assexuadas e os animais com os dois sexos ao mesmo tempo que foi enfatizado na primeira estória.

As outras criaturas vivas são agora criadas especificamente por causa da solidão do Homem no Éden (2, 18). As categorias são Gado, Aves

e Feras, nenhuma das quais adequada para se tornar “cônjugue” do Homem. Então Eva é finalmente tirada de uma costela de Adão... “eles são uma só carne” (2, 18-24).

A comparação da faixa *a* com a faixa *b* nesta fase nos mostra que, na segunda estória, Eva toma o lugar das “coisas que rastejam” da primeira estória. Assim como as Coisas Rastejantes eram anômalas em relação a Peixes, Aves, Gado e Feras, também Eva é anômala dentro da oposição Homem/Animais. E, como mediação final (cap. 3), a Serpente, coisa que rasteja, é anômala dentro da oposição Homem/Mulher.

Os artistas cristãos sempre foram sensíveis a esse fato, pois conseguiam dar ao monstro uma aparência hermafrodita, ainda que indicando alguma espécie de identificação entre a Serpente e a própria Eva. Hugo Van der Goes [em *A Queda*, que se encontra no Kunsthistorisches Museum de Viena] coloca Eva e a Serpente na mesma pose. Miguel Ângelo faz com que tanto Adão quanto Eva fitem a Serpente em adoração, mas a Serpente tem a fisionomia de Eva<sup>6</sup>.

Adão e Eva comem o fruto proibido e tornam-se conscientes da diferença sexual. A morte torna-se inevitável (3, 3-8), mas, pela primeira vez, a gravidez e a reprodução tornam-se possíveis. Eva não engravidou senão depois de ter sido expulsa do Paraíso (4, 1).

#### Faixa inferior

Caim, o lavrador, e Abel, o pastor, repetem a antítese entre os três primeiros e os três últimos dias da criação na primeira história. O mundo vivente de Abel agrada mais a Deus (4, 4-5). O fratricídio de Caim compara-se ao incesto de Adão e, por isso, Deus interroga e amaldiçoa Caim (4, 9-12) da mesma forma e na mesma sequência que interroga e amaldiçoa Adão, Eva e a Serpente (3, 9-19). A última parte de 3, 16 é mais tarde repetida exatamente (4, 7); portanto, o pecado de Caim não foi apenas fratricídio, mas também homossexualidade incestuosa. Para que a existência assexuada imortal do Paraíso possa ser trocada por uma existência heterossexual fértil do mundo real, Caim — como Adão — precisa adquirir uma esposa (4, 17). Para isso, Adão precisa eliminar uma irmã, Caim um irmão. A simetria é completa.

#### Comparação intercultural

Trata-se aqui da base lógica das categorias de incesto, e padrões estreitamente análogos devem ocorrer em todas as mitologias apesar do

<sup>6</sup> GRODDECK, G. *The world of man*. Londres, C. W. Daniel, 1934.

Categorias Ideais perfeitas	Categorias anômalas confusas (sagradas)	Categorias reais imperfeitas
CGU	FIRMAMENTO	TERRA
O outro mundo Paraíso, Edén Coisas sozinhas	Céu	Este mundo
LUZ DIA TREVAS NOITE PO	DIA + SOL	NOITE + LUA
Vida por si só Imortalidade Bem por si só Unidade UM RIO Coisas cujas sementes estão nelas mesmas	Morte	Ar Mar Água doce Terra AVES PEIXES PLANTAS Vida + Morte Mortalidade Bem + Mal Divisão QUATRO RIOS Coisas de dois性os
CEREAIS FRUTAS RELVA	COISAS RASTEJANTES	GADO
P6 — HOMEM (por si só)		FERAS Carne
	ADÃO irmão SERPENTE incesto	EVA irmã
Cereais	CAIM fratricídio homosexual incesto	ABEL
	EXPULSAO DO PARAÍSO OESTE	LESTE
		Começo de vida real no mundo real Adão + Eva (como esposa) Caim + esposa Procriação

Fig. 2. As categorias de incesto têm uma base lógica em todos os mitos. A similaridade entre os mitos é vista mais claramente quando são analisados na forma binária, como neste quadro.

seu conteúdo superficial. A comparação entre culturas torna-se mais fácil quando representamos a análise como um padrão sistemático de discriminações binárias como na fig. 2.

Compreende-se, então, que Adão/Eva e Caim/Abel são variações de um tema que também pode aparecer em outras formas, como no bem conhecido mito de Édipo. O verdadeiro simbolismo nesses dois casos é quase que idêntico. Édipo, como Adão e Caim, está inicialmente preso à terra e imóvel. Na conclusão da versão ateniense da estória, Édipo é um nômade desterrado protegido pelos deuses. O mesmo é Caim (4, 14-15). A Bíblia inclui igualmente o contrário desse padrão. No cap. 28 do Gênesis, Jacó é um desterrado solitário e um nômade sob a proteção de Deus, mas ele (32, 24-32) é renomado como Israel e, dessa maneira, recebe o *status* de um primeiro ancestral com uma base territorial autóctone, dominado por Deus. Embora morra no Egito, Jacó é enterrado em seu próprio solo ancestral em Israel (40, 29-32; 50, 5-7).

Na estória de Édipo, temos a Esfinge de Jocasta no lugar da Serpente de Eva. Como Jocasta, a Esfinge é feminina; como Jocasta, a Esfinge se suicida; como a Serpente, a Esfinge conduz os homens à destruição com a sua habilidade verbal; como a Serpente, a Esfinge é um monstro anômalo. Eva escuta as palavras da Serpente e seduz Adão para o incesto. Édipo resolve o enigma da Esfinge e é levado ao incesto. Mais uma vez, o patricídio de Édipo toma o lugar do fratricídio de Caim. Aliás, Édipo encontra-se com Laio "num cruzamento".

Paralelos desse tipo são muito próximos para serem considerados acidentais, mas esse tipo de álgebra não é familiar e mais evidência será necessária para convencer os céticos. O Gênesis contém muitos outros exemplos de primeiros antepassados.

Em primeiro lugar, Nôe sobrevive à destruição do mundo pelo dilúvio junto com três filhos e as esposas deles. Antes disso, a população do mundo incluía três espécies de seres: os "filhos de Deus", as "filhas dos homens" e os "gigantes", que eram o resultado da união dos dois primeiros (6, 1-4). Como os genitores das noras de Nôe foram todos destruídos pelo dilúvio, Nôe passa a ser o único ancestral de toda a humanidade, sem que haja implicação de incesto. O cap. 9, 1-7, dirigido a Nôe, é quase uma duplicata do cap. 1, 27-30, dirigido a Adão.

Embora o incesto heterossexual tenha sido evitado, o tema do incesto homossexual da estória de Caim e Abel reaparece na saga de Nôe quando este, bêbado, é seduzido por seu próprio filho Cam (9, 21-5). Os cananeus, descendentes de Cam, são por isso amaldiçoados. (Que há a intenção de um ato homossexual, é evidenciado pela linguagem: "Cam, (...) viu a nudez do pai". Compare-se com Levítico 18, 6-19, onde "descobrir a nudez de" significa, de forma consistente, ter relações sexuais com.)

Em segundo lugar, Lot escapa da destruição do mundo pelo fogo junto com duas filhas casadouras. Bêbado, Lot é seduzido por suas pró-

prias filhas (19, 30-8). Os moabitas e os amonitas, descendentes dessas filhas, são por isso amaldiçoados. No cap. 19, os homens de Sodoma tentam ter relações homossexuais com dois anjos que visitavam Lot. Este oferece suas filhas casadouras no lugar dos anjos, mas elas escapam ilessas. Daí se conclui que o incesto de Lot é menos grave do que relações heterossexuais com um estrangeiro e ainda menos grave do que relações homossexuais.

Em terceiro lugar, o caso dos sodomitas e dos anjos contém ecos de "os filhos de Deus" e "as filhas dos homens", mas encadeia-se superficialmente com o cap. 18, quando Abraão recebe a visita de Deus e de dois anjos que prometem que sua esposa Sara, envelhecida e estéril, gerará um filho. Sara é meia-irmã de Abraão pelo mesmo pai (20, 12) e as relações dele com ela são claramente incestuosas (Levítico 18, 9). Abraão cede Sara ao Faraó, dizendo que ela é sua irmã (12, 19) e faz o mesmo com o rei Abimelec (20, 2). Isaac repete o jogo com Abimelec (26, 9-11), mas com uma diferença. A esposa de Isaac, Rebeca, é filha do filho do irmão do pai dele (prima em segundo grau) e a relação não é realmente incestuosa. A esterilidade de Sara é um aspecto do seu incesto. A intervenção sobrenatural que, em última análise, lhe assegura a geração de um filho evidencia que o incesto foi perdoado. O Faraó e Abimelec sofrem ambos punições sobrenaturais por uma infração menor, o adultério, mas Abraão, o marido incestuoso, sobrevive ileso.

Há outras estórias no mesmo conjunto. Agar, a escrava egípcia de Sara, gera um filho com Abraão, Ismael, cujos descendentes são nômades de baixo *status*. O filho de Sara, Isaac, é distinguido com *status* mais alto do que os filhos das concubinas de Abraão, que são enviados para "o país do Leste" (cf. o errante Caim, que faz a sua casa em Nod, "ao oriente do Éden"). Isaac prefere casar-se com uma parenta a casar-se com uma mulher cananéia. O casamento de Esaú com uma hitita é caracterizado como um pecado. Em compensação, Jacó, seu irmão gêmeo mais novo e protegido, casa-se com duas filhas do irmão de sua mãe, que é, por sua vez, filho do filho do irmão do pai do pai de Jacó.

Em conjunto, essa longa série de mitos invertidos e repetitivos assevera:

- a) a superioridade moral da endogamia entre parentes próximos;
- b) que o herói ancestral sagrado, Abraão, pode levar isso tão longe que chega a casar com sua meia-irmã paterna (uma relação incestuosa). Abraão é dessa forma igualado ao Faraó, pois os faraós do Egito se casam regularmente com suas meias-irmãs paternas; e
- c) que se estabelece uma escala que coloca os vizinhos tribais dos israelitas em graus variados de inferioridade social, dependendo da natureza do defeito nos seus ancestrais originais em comparação com a descendência pura de Jacó (Israel).

O mito requer que os israelitas descendam claramente de Taré, o pai de Abraão, o que só é conseguido à custa de uma transgressão da regra do incesto. Mas, com a recitação de inúmeras estórias similares, que envolvem transgressões ainda maiores da moral sexual, as relações entre Abraão e Sara sobressaem por serem singularmente honradas. Assim como Adão e Eva eram honrados em comparação com Caim e Abel, o incesto de Abraão também passa despercebido no meio de personagens revoltantes como Cam, as filhas de Lot e os homens de Sodoma.

Concentrei-me aqui na questão das regras e das transgressões sexuais para mostrar como uma multiplicidade de repetições, inversões e variações pode vir a formar uma "mensagem" consistente. Não pretendo dizer que esse é o único padrão estrutural que tais mitos contêm.

A novidade da análise que apresentei não está nos fatos mas sim no processo. Ao invés de tomar cada mito como algo em si mesmo com um significado singular para si, assumimos, desde o início, que todo mito faz parte de um complexo e que qualquer padrão que apareça em um deles irá reaparecer, na mesma ou em outras variações, em outras partes do complexo. A estrutura que é comum a todas as variações torna-se evidente quando as versões diferentes são superpostas umas às outras.

Sempre que um corpo de mitologia é recitado no seu contexto religioso, "sente-se" que tais padrões estruturais estão presentes e que comunicam significados como a poesia comunica significados. Mesmo que o ouvinte comum não esteja completamente consciente daquilo que foi comunicado, a "mensagem" lá está num sentido bastante objetivo. Se o trabalho da programação pudesse ser realizado, a análise propriamente dita poderia ser feita muito melhor por um computador do que por qualquer ser humano. Além disso, parece evidente que padrões muito semelhantes existem nos mais diversos tipos de mitologia, o que me parece ser um fato de grande significação psicológica, sociológica e científica. Aqui realmente estão fenômenos observáveis que são a expressão de realidades inobserváveis.

## 2. A LEGITIMIDADE DE SALOMÃO\*

### Alguns aspectos estruturais da história do Velho Testamento

Começarei por uma refutação pessoal. Este ensaio emprega um procedimento explicitamente lévi-sraussiano, embora não tenha a pretensão de servir como guia para os aspectos mais amplos do pensamento de Lévi-Strauss. Apesar de me sentir razoavelmente seguro com o conceito de *structure* de Lévi-Strauss, minha capacidade torna-se insuficiente quando se trata da noção relacionada, embora mais sutil, de *esprit*. O *esprit* de Lévi-Strauss assume várias formas. Em 1952, originalmente em inglês, ele/isto era uma "mente humana" personalizada, um hóspede indesejável que tomou lugar a uma mesa de conferências entre um grupo de lingüistas e antropólogos norte-americanos<sup>1</sup>; nos capítulos iniciais de *La pensée sauvage*, talvez ele seja o *bricoleur* — o faz-tudo — que se atarefa produzindo cultura a partir do lixo da história e de qualquer outra coisa que esteja à mão<sup>2</sup>; na conclusão de *Le cru et le cuit*<sup>3</sup>, de modo mais abstrato e mais sério, o *esprit* parece ser uma espécie de característica limitadora do mecanismo cerebral humano e

\* Reproduzido de LEACH, E. R. The legitimacy of Solomon. Some structural aspects of Old Testament history. In: *Genesis as myth and other essays*. Londres, Jonathan Cape, 1969. p. 25-83. Trad. por Cláudio Marcondes. (Traduzido do inglês e reproduzido com permissão dos *Archives Européennes de Sociologie*, VIII: 58-101, 1966.)

1 LÉVI-STRAUSS, C. *Anthropologie structurale*. Paris, Plon, 1958. p. 81.

2 LÉVI-STRAUSS, C. *La pensée sauvage*. Paris, Plon, 1962.

3 LÉVI-STRAUSS, C. *Mythologiques: Le cru et le cuit*. Paris, Plon, 1964. p. 346.

aparece como parte de um relacionamento de trocas mútuas extremamente complicado, no qual ele (*o esprit*) é a força ocasional que produz os mitos dos quais sua própria estrutura é um precipitado. Em outras passagens<sup>4</sup>, novamente, o *esprit* parece corresponder a alguma coisa muito misteriosa que estabelece uma mediação entre "praxis et pratiques", e é descrita como

"le schème conceptuel par l'opération duquel une matière et une forme, dépourvues l'une et l'autre d'existence indépendante, s'accomplissent comme structures, c'est-à-dire comme êtres à la fois empiriques et intelligibles"<sup>5</sup>.

Ora, apesar de estar arrebatado pelas imagens evocadas por tal felicidade verbal, devo confessar que, ao chegar ao âmago da questão, não tenho qualquer idéia clara a respeito do que Lévi-Strauss está realmente falando. Esta deficiência é minha, e não dele, mas talvez ela seja relevante enquanto réplica aos críticos em potencial deste meu ensaio. O assunto dele é o mesmo da teologia, mas, enquanto um teólogo pode encontrar nos textos do Velho Testamento uma mensagem mística que tem importância hermenêutica para toda a humanidade, minha própria análise revela apenas uma configuração de argumentos a respeito de endogamia e exogamia, legitimidade e ilegitimidade enquanto fatores operantes nos processos mentais dos judeus palestinos do século III a.C. Talvez, se eu alcançasse uma melhor compreensão do *esprit* de Lévi-Strauss, que consegue ser abstrato e empírico, particular e universal ao mesmo tempo, minhas conclusões seriam mais consistentes. São os elementos "maiores que a vida" que me desconcertam. Se a "mente do João da Silva" é apenas um "fantasma em uma máquina",<sup>6</sup> pelo menos a própria máquina é concreta e tangível; mas a "mente humana" (*l'esprit humain*) parece-me ser apenas fantasma e nenhuma máquina, mesmo quando o próprio Lévi-Strauss rejeita expressamente qualquer intenção metafísica.

Evidentemente, a idéia de que poderia haver, de que na verdade *deveria* haver, algum tipo de "mente" que é, em algum sentido, mais ampla que, exterior a, e independente de qualquer indivíduo humano particular é tão antiga quanto a própria filosofia. Pertencem a esta cate-

4 LÉVI-STRAUSS, C. *La pensée sauvage*. p. 173.

5 "O esquema conceptual por cuja operação uma matéria e uma forma, ambas desprovidas de existência independente, se realizam como estruturas, isto é, como seres ao mesmo tempo empíricos e inteligíveis." (N. do T.)

6 RYLE, G. *The concept of mind*. London, Hutchinson, 1949. p. 15 et seqs. "O dogma do Fantasma na Máquina" é o rótulo dado pelo Professor Ryle para o que chama "a Doutrina Oficial", derivada de Descartes, que considera a mente e o corpo como entidades separadas. O livro de Ryle tem o propósito de demonstrar que esse dogma "é inteiramente falso".

goria de idéias não apenas o *Geist* de Hegel e a "consciência coletiva" de Durkheim, mas até mesmo a idéia básica de "Deus". Todos estes termos são bastante discutíveis. De modo específico, os críticos, intérpretes e tradutores de Durkheim discutem com frequência sobre até onde exatamente ele pretendia, na realidade, reificar seu conceito de uma personalidade coletiva<sup>7</sup>. A *mente humana* (*human mind*) de Lévi-Strauss parece-me ambígua de maneira exatamente similar.

A importância desta dificuldade para meu ensaio é a seguinte: tento mostrar a criação de um mito como o precipitado do desenvolvimento de uma tradição histórica. Este mito tem características que Lévi-Strauss considera serem "causadas por" atributos da mente humana. Não entendo esta proposição.

Tendo tornado clara, espero, minha deficiência de compreensão, permitam-me reafirmar que este ensaio tem a intenção de ser um exercício limitado a alguns dos métodos de Lévi-Strauss, e não uma exposição de suas idéias teóricas.

Vários comentadores recentes da obra de Lévi-Strauss chamaram a atenção para o que parece ser uma inconsistência entre sua teoria e sua prática. *La pensée sauvage* não é apresentada como uma peculiaridade dos selvagens, mas como um modo fundamental de ordenação do mundo através de discriminações verbais. É possível que existam outros modos de lógica, mas o "estruturalismo" é postulado como uma característica universal da psique humana; ele deveria, assim, manifestar-se em todos os ramos da cultura, em todos os tipos de sociedade, tanto as sofisticadas como as primitivas. Entretanto, quando Lévi-Strauss chega a demonstrar em detalhes seu método, como em *Les structures élémentaires de la parenté* ou, mais recentemente, em *Le cru et le cuit*, ele limita sua atenção aos sistemas ultraprimitivos para os quais a evidência etnográfica é notavelmente escassa e o registro histórico virtualmente inexistente. Os críticos, Paul Ricoeur em particular, colocaram a questão de o sucesso aparente do método de Lévi-Strauss depender ou não do tipo de material ao qual foi aplicado. Tomando o caso particular da interpretação do mito, Ricoeur observou que, apesar de Lévi-Strauss ter inicialmente ilus-

<sup>7</sup> Morris Ginsberg (*On the diversity of morals*. Londres, Heinemann, 1956. p. 239) traduziu um trecho de *Sociologie et philosophie* (Paris, Presses Universitaires de France, 1924), de Durkheim, à p. 74-5, do seguinte modo: "Deus é postulado por Kant porque sem essa hipótese a moralidade seria incompreensível. Eu postulo uma personalidade, especificamente distinta de indivíduos, porque de outro modo a moralidade não teria objeto e dever, nem um ponto de fixação".

D. F. Pocock, na sua tradução de *Sociology and philosophy* (Londres, Cohen and West, 1953), p. 51-2, substitui a palavra "personalidade" por "sociedade", alterando completamente o grau de reificação implicado.

trado sua técnica referindo-se ao mito de Edipo, nunca mais se empênhou na interpretação de materiais míticos derivados de qualquer uma das sociedades históricas da civilização ocidental. Todas as suas análises posteriores e mais detalhadas relacionavam-se aos mitos de tipo "totêmico", de fontes muito primitivas, ou seja, mitologias onde existe uma confusão extraordinária entre seres humanos e animais, mas que se caracterizam pela ausência de qualquer cenário dentro de uma cronologia histórica, real ou imaginária. Ricoeur sugere que talvez exista um contraste fundamental entre mitos "totêmicos" deste tipo e as mitologias dos povos civilizados. Assim, tanto no Judaísmo como no Cristianismo, a hermenêutica tradicional estava baseada na suposição de que a própria Bíblia constituiria uma *história sagrada*, sendo fundamental seu eixo cronológico. O teólogo considera a Bíblia como um registro da atualização da Providência Divina através dos processos da história; o significado da mensagem mitológica (*o kerygma*) é inseparável do reconhecimento de que os acontecimentos ocorrem em uma seqüência histórica particular. Qualquer que tenha sido a origem das estórias bíblicas particulares, a síntese delas transformou-as em uma unidade; elas não são apenas uma "coleção" de estórias, são estórias que constituem uma *história sagrada*, e é o elemento histórico, o sentido do destino em movimento, que dá ao Velho Testamento seu valor como um símbolo da unidade do povo judeu<sup>8</sup>. Então, de que modo essa diacronia essencial da hermenêutica tradicional é relacionada com a sincronia de uma análise estrutural? Esta é uma questão promissora. Ao próprio mito falta uma cronologia em qualquer sentido estrito, pois o começo e o fim dele precisam ser apreendidos simultaneamente; o significado é encontrado apenas nas relações entre as partes que compõem a estória; a seqüência é simplesmente uma permanente redistribuição dos elementos que estão presentes desde o início.

<sup>8</sup> Estes comentários são uma interpretação livre de uma parte do argumento mais detalhado de Paul Ricoeur em "Structure et herméneutique". *Esprit*, nov. 1963, p. 596-628. Ricoeur refere-se extensivamente a Gerhard Von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. I, *Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels* (Munich, Chr. Kaiser Verlag, 1957), que foi traduzida para o inglês como *Old Testament theology*, v. I, *The theology of Israel's historical tradition* (Londres, Oliver and Boyd, 1962). Von Rad, assim como todos os eruditos bíblicos ortodoxos, aceita como garantido que um núcleo fundamental de "história verdadeira" é subjacente à narrativa, pelo menos a partir da época de Davi. Meu próprio ceticismo é muito mais radical: o rei Davi e o rei Salomão, provavelmente, não são mais históricos do que o rei Agamenon e o rei Menelau.

Por outro lado, partilho da posição de M. I. Finley (p. ex. *Myth, memory and history*, *History and theory*, IV [1965], p. 281-302) de que a distinção entre mito e história não é necessariamente óbvia. Não se trata de uma incoerência afirmar que um registro histórico tem características e funções míticas. De fato, as hipóteses históricas de Von Rad, quando modificadas por suas refinadas técnicas de crítica textual, sempre conduzem a conclusões que estão inteiramente de acordo com as implicações dos procedimentos "estruturalistas" exemplificados neste ensaio.

Quanto a isso, a análise lévi-sraussiana de uma seqüência mítica aproxima-se muito da análise freudiana de uma seqüência onírica. De maneira bastante curiosa, os acontecimentos relatados nos contos mitológicos dos aborígenes australianos são explicitamente descritos como ocorrendo em "tempo onírico"; esta seria uma descrição adequada do contexto temporal de quase todas as estórias mitológicas às quais Lévi-Strauss devotou até então sua atenção.

Respondendo ao desafio de Ricoeur (*ibid.*, p. 631 et seqs.), Lévi-Strauss assumiu a posição requerida pela prudênciâ: de que devemos proceder lentamente. O fato de seu método ter sido até agora aplicado a contextos muito primitivos não deve nos levar a supor que não possa ser aplicado a outros contextos mais sofisticados. Ele observa que, no caso bíblico, o presente autor já demonstrou a existência de estruturas lévi-sraussianas nas estórias que constituem o livro do Gênesis, mas o próprio Lévi-Strauss permanece extremamente cauteloso<sup>9</sup>. Ele antecipa a proposição um tanto curiosa de que a mitologia do Velho Testamento foi "distorcida" pelas operações intelectuais dos editores bíblicos e parece supor que, por esse motivo, uma análise estrutural de tais materiais deve revelar-se em grande parte como uma perda de tempo.

Devo confessar que não comprehendo totalmente a base deste argumento. A perspectiva de Lévi-Strauss talvez esteja vinculada à sua hipótese geral de que uma sociedade é uma totalidade cuja essência está incorporada a uma estrutura. Esta estrutura manifesta-se de várias maneiras — por exemplo, no mito, no ritual, nas regras de casamento, no direito, etc. As estruturas desse tipo variam tanto geograficamente, através do espaço, como cronologicamente, através do tempo. Uma estrutura transforma-se em uma estrutura adjacente pela variação dialética dos elementos que a compõem. Essas variações dialéticas de um padrão estrutural particular serão usualmente distribuídas através do tempo e do espaço de maneira fortuita. No caso, portanto, de a estrutura incorporar uma "mensagem", não se trata de uma mensagem elaborada conscientemente por qualquer indivíduo em particular, mas, em lugar disto, um precipitado do sistema total. Inversamente, toda decodificação (ou

<sup>9</sup> LEACH, E. R. Lévi-Strauss in the garden of Eden. *Transactions of the New York Academy of Sciences*, 23(4): 386-96, 1961. Genesis as myth. *Discovery*, XXIII: 30-5, 1962. [Também p. 57-69 deste livro.]

Lévi-Strauss parece considerar a etnologia e a história como formas de investigação complementares mas bastante distintas (*La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1958, p. 39). Este talvez seja o motivo de ele utilizar uma definição estrita do mito que torna os mitos dos ameríndios contemporâneos produtos culturais de espécie completamente diferente das tradições mítico-históricas do povo judeu no século I a.C. Minha opinião é de que esta distinção é bastante artificial e de que a análise estrutural do mito deveria ser igualmente aplicável tanto ao tempo dos homens como ao dos deuses (cf. FINLEY. *Op. cit.*, p. 288).

interpretação) do padrão estrutural dependerá (paradoxalmente) de uma distribuição fortuita dos elementos do sistema mais significativos superficialmente. Este argumento, que talvez pareça absurdo quando resumido dessa maneira, está de acordo com os princípios básicos da teoria da comunicação, há tempos assimilados às doutrinas da Lingüística Geral (veja também p. 85 e n. 18).

Ao afirmar que os textos bíblicos foram "distorcidos", Lévi-Strauss quer dizer, presumivelmente, que as operações intelectuais dos compiladores bíblicos estavam em conflito com o funcionamento fortuito e não-intelectual da estrutura da antiga cultura judaica, tornando-a assim indecifrável.

Contudo penso que Lévi-Strauss rejeitaria uma interpretação estruturalista dos acontecimentos bíblicos também por outros motivos. Na análise estruturalista, os elementos de um mito (os "símbolos") nunca tiveram qualquer significado intrínseco. Um elemento tem significado através de sua posição relativa aos outros elementos do conjunto na estrutura global. Deste modo podemos comparar um mito com outro e observar as posições variáveis e as relações mútuas dos vários elementos implicados, mas não poderemos ir mais além do que isso sem nos reportarmos ao contexto etnográfico total a que o mito se refere. No caso do Judaísmo antigo, Lévi-Strauss afirma que "le contexte ethnographique fait presque entièrement défaut"<sup>10</sup>. Isto me parece um tanto exagerado; Lévi-Strauss não mostrou qualquer hesitação em aplicar a análise estruturalista aos mitos dos Tsimshi e dos Bororo, povos a respeito dos quais nosso conhecimento etnográfico é vago, para dizer o mínimo. Sem dúvida alguma, nosso conhecimento da antiga Judéia é bastante insatisfatório, mas está longe de ser inexistente. Em resumo, considero a atitude de Lévi-Strauss demasiado cautelosa; contudo é necessário ter-se em mente que, no restante deste ensaio, estou envolvido em uma empresa para a qual o próprio Lévi-Strauss não mostrou qualquer entusiasmo.

Qual, então, é o meu tema? Meu objetivo é demonstrar que a estória bíblica da sucessão de Salomão para o trono de Israel é um mito que serve de "mediação" a uma contradição fundamental. O Velho Testamento como um todo afirma que o direito político dos judeus à terra da Palestina é uma doação direta de Deus aos descendentes de Israel (Jacó). Isto estabelece a base fundamental da endogamia judaica — os judeus devem ser um povo de sangue puro e de religião pura, vivendo em isolamento na Terra Prometida. No entanto, entrelaçada com este dogma teológico, existe uma forma de tradição menos idealizada e que representa a população da antiga Palestina como uma mescla de vários povos, sobre os quais os judeus exerciam domínio político por direito

<sup>10</sup> "O contexto etnográfico está quase inteiramente ausente." (N. do T.)

de conquista. Os judeus e seus vizinhos "estrangeiros" casam-se entre si livremente. Tal é a síntese alcançada pela estória de Salomão, na qual, através de um artifício dramático, o leitor é persuadido de que a segunda destas descrições, que é moralmente má, exemplifica a primeira descrição, que é moralmente boa. Minha demonstração é longa e tortuosa, e o leitor precisará ser paciente se eu incorrer em várias distrações menores pelo caminho.

Primeiro uma palavra sobre o método. Minhas citações vêm exclusivamente da Versão Autorizada da Bíblia em língua inglesa, datada de 1611. Embora os puristas possam apresentar objeções a uma tal fonte, ela possui a vantagem de fácil referência. Comparei os trechos com as traduções mais recentes em língua inglesa e também examinei cuidadosamente os originais glosados em uma variedade de comentários bíblicos típicos. Como cada palavra, na verdade cada letra, do texto hebraico proporcionou motivos para disputas eruditas, não posso pretender cem por cento de precisão, mas não acho que essa deficiência seja de grande significação. Somente uma ou outra vez meu argumento se baseia numa questão de detalhe lingüístico. Na maioria das vezes preocupo-me com as estórias e não com os textos, e para essa finalidade a versão inglesa, estabelecida há bastante tempo, é suficientemente boa<sup>11</sup>.

Evidentemente existe uma vasta literatura crítica, extremamente erudita, que se baseia no original hebraico e pretende separar os fatos históricos dos acréscimos legendários e dos comentários editoriais. Estou perfeitamente consciente de que muitas histórias da antiga Israel foram escritas tratando a questão como se os fatos fossem tão completa e precisamente conhecidos como, por exemplo, a história da Inglaterra a partir de 1066. Neste ensaio, meu interesse não é o de contestar a validade de qualquer interpretação particular desse tipo, embora suspeite que minha experiência antropológica me proporcione, na verdade, certas vantagens sobre os eruditos mais ortodoxos. Os autores e editores originais dos textos bíblicos estavam obviamente interessados de maneira intensa na

<sup>11</sup> Além das fontes mencionadas no texto, os comentários que reputo mais úteis são: HASTINGS, James. *A dictionary of the Bible*. Nova York, T. and T. Clark, 1898-1904. 5 v.

CHEYNE, T. K. e BLACK, J. S. *Encyclopaedia bíblica*. Londres, A. & C. Black, 1899-1903. 4 v.

STRONG, James. *The exhaustive concordance of the Bible*. Londres, Hodder and Stoughton, 1894.

DRIVER, S. R. et al. *The International Critical Commentary*. Londres, T. and T. Clark, 1895-1951.

Duas fontes bibliográficas muito úteis e de uma espécie diferente são:

WIDENGREN, G. *Early Hebrew myths and their interpretation*. In: HOOKE, S. H. *Myth, ritual and kingship*. Oxford, Clarendon Press, 1958. p. 147-203.

GRAVES, R. e PATAI, R. *Hebrew myths: the book of Genesis*. Londres, Cassell, 1964.

"história" do povo judeu, mas história é um conceito maleável. Não podemos saber com certeza de que modo, exatamente, os judeus da Palestina do século IV a.C. pensavam sobre o próprio passado, mas a historiografia deles tem mais possibilidade de ser semelhante à historiografia das sociedades tribais modernas do que à dos europeus do século XIX. Filon e Josefo, judeus ortodoxos com sofisticada cultura helênica, que viveram no século I d.C., podiam, tanto um como outro, combinar um profundo respeito pelas Escrituras com o reconhecimento de que elas eram inacreditáveis. Filon interpretou a incredibilidade como "alegoria"; Josefo reescreveu os textos em paráfrase, de modo a fazer a história parecer mais plausível e, por esta razão, foi condenado pelos cristãos modernos por ter falsificado a "verdadeira história" dos textos sagrados! A verdadeira questão é que Josefo comprehendeu muito bem que aquilo que os intelectuais gregos e romanos de sua própria época entendiam por história "verdadeira" era algo muito diferente da história das Escrituras. Nós também podemos aceitar com segurança essa perspectiva.

Mas, de fato, a utilidade ou outros fins deste meu ensaio não dependem, de forma alguma, de se qualquer interpretação particular do Velho Testamento é verdadeira ou falsa enquanto historiografia, nem importa se qualquer interpretação particular é boa ou má teologia, judaica ou cristã. Minha preocupação é com os padrões ou estruturas na forma como estão atualmente registrados, e esse registro permanece inalterado por um período bastante longo. *Hamlet* permanece a mesma peça, seja o que for que os críticos escolham fazer dela, e as estórias do Velho Testamento guardam as mesmas estruturas a despeito de todas as modas passageiras em teologia. Para avaliarmos estas estruturas, não necessitamos saber como as estórias particulares chegaram a assumir sua forma atual nem as datas em que foram escritas. Apesar disso, o estruturalista faz certas conjecturas específicas sobre a natureza de seus fatos que devem ser enfatizadas.

Em primeiro lugar, dois pontos de concordância. Todas as opiniões eruditas reconhecem que a atual recensão dos livros do Velho Testamento é uma relação de escritos muito variados que foram finalmente editados e tornados totalmente canônicos somente por volta de 100 a.C.<sup>12</sup>. Da mesma maneira, todas concordam que as obras supostamente "primitivas" da coleção contêm numerosas interpolações introduzidas pouco a pouco por editores posteriores, atendendo aos interesses de consistência, ou então com uma perspectiva de proporcionar um apoio da tradição

<sup>12</sup> Para um exame completo e recente das evidências, veja BENTZEN, Aage. *Introduction to the Old Testament*. 4. ed. Copenhagen, G. and C. Gad, 1958. É provável que um texto substancialmente ortodoxo tenha sido estabelecido por volta de 400 a.C., embora ainda estivessem sendo introduzidas modificações no século I d.C. e houvesse mais do que uma única ortodoxia canônica.

para uma questão disputada da doutrina religiosa ou política. Contudo a erudição tradicional supõe que, a partir da época de Davi, os personagens individuais das estórias bíblicas eram "pessoas reais", o que significa dizer que eles tinham uma genuína existência histórica de carne e osso, e que mesmo em relação a períodos anteriores existe um substrato de fatos históricos genuínos. Neste caso, a tarefa do historiador é distinguir essa realidade histórica dos acréscimos legendários e das modificações editoriais. Assim, se duas estórias bíblicas referem-se a indivíduos ou locais com o mesmo nome (ou nomes muito similares) em contextos diferentes de tempo e de espaço, o historiador assumirá que duas "entidades reais" totalmente diferentes devem ser distinguidas. Para o estruturalista, por outro lado, o fato de o mesmo nome surgir em dois locais diferentes tem um significado próprio, pois sugere um vínculo entre as duas estórias. Ele é então imediatamente levado a considerar se as duas histórias estão, ou não, associadas também de outras maneiras. Isto é especialmente importante no presente caso, pois a duplicação de nomes é relativamente infreqüente na Bíblia.

Quanto a isto, o antropólogo estruturalista está muito mais próximo do teólogo do que o historiador ortodoxo. Para o historiador, todo acontecimento é único, e dois acontecimentos ocorridos em pontos diferentes no tempo cronológico ou em diferentes lugares no mapa jamais podem ser, em qualquer sentido, "o mesmo". Contudo, na hermenêutica teológica, supõe-se usualmente que um acontecimento que se considera ter ocorrido no tempo/local *A* pode, de alguma forma, ser profético de outro acontecimento posterior ocorrido no tempo/local *B*. O acontecimento *B* é considerado, de algum modo, como uma *repetição* do acontecimento *A*. Ora, esta é uma maneira muito "mitológica" de tratar a realidade, maneira a que os métodos do estruturalismo são bastante adequados. Uma abordagem estrutural dos acontecimentos bíblicos, julgada pelas convenções dos séculos XIX e XX, é pouco ortodoxa mas não é, de fato, uma novidade. Ao contrário, o princípio geral tem sido reconhecido há milênios. Afinal, se realmente fosse o caso de a "mensagem" contida em um mito ou em um conjunto de mitos ser comunicada através da estrutura, então seria surpreendente que 2 000 anos de intensa erudição bíblica não tivessem tido alguma suspeita desse fato! Se, por outro lado, a análise estrutural dos acontecimentos bíblicos fosse agora revelar "mensagens", que não são de algum modo já conhecidas, então teríamos bons motivos para supor que toda a questão é uma trivialidade fortuita. Mas não se trata disso. Por exemplo, partindo do início de tudo, a estrutura do primeiro capítulo do Gênesis é tão óbvia que foi comentada pelos autores rabínicos desde as épocas mais primitivas. O padrão pode ser resumido da seguinte maneira: os seis dias da Criação formam duas seqüências separadas; os três primeiros tratam de um mundo estático e destituído de vida, e os outros três dias, de um mundo

dinâmico de coisas "vivas"; o quarto dia é emparelhado com o primeiro, o quinto, com o segundo, e o sexto, com o terceiro<sup>13</sup>. A perspectiva rabinica foi de que a própria estrutura incorpora uma complexa mensagem teológica. Uma versão dessa doutrina foi proposta recentemente pelo Professor Leo Strauss (Chicago) nos seguintes termos:

"Parece então que a seqüência da Criação no primeiro capítulo da Bíblia pode ser assim formulada: a partir do princípio de separação, a luz; através de algo que separa, o céu; para algo que é separado, a terra e o mar; para coisas que produzem coisas isoladas, as árvores, por exemplo; daí coisas que podem se desviar de seus cursos, os animais; e finalmente um ser que pode se desviar de seu caminho, o caminho certo. Repito, a chave para o primeiro capítulo parece ser o fato de que o relato da Criação consiste de duas partes principais. Isso implica que se conceba o mundo criado como caracterizado por um dualismo fundamental: coisas que são diferentes entre si sem disporem da capacidade de movimento local, e coisas que, além de serem diferentes entre si, têm a capacidade de movimento local".<sup>14</sup>

A partir disso, o Professor Strauss continua argumentando que:

"Os seres vivos terrestres são criados ou à dessemelhança da imagem de Deus — os animais; ou à semelhança de Deus — o homem".

Natureza versus Cultura! Tais argumentos em uma obra que nada tem em comum com a escola de Lévi-Strauss mostram que não deveríamos considerar estrutura e hermenêutica como intrinsecamente opostas.

Antes de prosseguir, devo me assegurar de que o leitor comprehende perfeitamente a diferença entre comparação em termos de conteúdo e comparação em termos de estrutura. A comparação em termos de conteúdo é a técnica óbvia e ortodoxa do "método comparado em Antropologia" como foi praticado por Tylor, Frazer, Westermarck, Briffault e outros eruditos do final do século XIX e início do século XX. Os três volumes da obra de Frazer, *Folklore in the Old Testament* (1918-22), apresentam o método em escala grandiosa; mas, no caso dos acontecimentos bíblicos, esse tipo de exegese data dos tempos mais primitivos: quando o autor de Mateus 1, 23 cita uma passagem de Isaías para corroborar a verdade de sua estória do Nascimento virgem, ele está simplesmente comparando duas estórias com conteúdos semelhantes. Em

<sup>13</sup> GRAVES e PATAI (op. cit., p. 25) apontam a ambigüidade deste estilo de análise. Eles são claramente desdenhosos: "Este esquema e outros semelhantes provam o desejo dos rabinos de atribuirem um pensamento sistemático a Deus". Como é mostrado pela minha citação de Leo Strauss, há muito mais ali do que somente isso.

<sup>14</sup> STRAUSS, Leo. *Interpretation of Genesis* (cópia datilografada de uma conferência apresentada na University College, University of Chicago, 25 de janeiro de 1957).

geral, a totalidade do argumento hermenêutico que representa o Novo Testamento como uma efetuação do Velho, ou o Livro dos Reis como uma efetuação dos avisos do Deuteronômio, depende de tais comparações.

Em contraste, a análise estrutural leva ao reconhecimento de relações mais abstratas, que podem associar corpos ou acontecimentos dotados de conteúdos pouco ou nada semelhantes. Um bom exemplo é fornecido por uma comparação entre os relatos bíblicos de *a) o sacrifício da filha de Jefté e b) o não-sacrifício do filho de Abraão*. A não ser pelo fato de ambas as estórias serem sobre "sacrifício", a semelhança de conteúdo é muito pequena.

O que segue é um resumo de Juízes 11, 30-40:

- a) Jefté, o galaadita, promete oferecer uma imolação a Deus, caso lhe seja garantida a vitória.*
- b) Deus garante a vitória a Jefté.*
- c) (Por inferência, Jefté prepara-se para sacrificar um animal ou escravo em cumprimento de sua promessa.)*
- d) Deus, através do acaso, impõe uma substituição pela qual Jefté é levado a sacrificar sua única criança, uma filha virgem.*

#### *Conseqüência*

Jefté não tem descendentes de qualquer espécie.

- O que segue é uma análise correspondente de Gênesis 22, 1-18:
- d) Deus exige de Abraão o sacrifício de seu filho único, Isaac, como prova de fé e obediência.*
  - c) Enquanto Abraão se prepara para obedecer, Deus impõe uma substituição por meio da qual Abraão, na verdade, sacrifica um animal em cumprimento de seu dever.*
  - b) Abraão demonstra assim sua fé e obediência.*
  - a) Deus faz uma promessa de que Abraão terá incontáveis descendentes.*

#### *Conseqüência*

Todos os filhos de Israel se consideram descendentes de Abraão. Quando apresentadas desta maneira, as duas estórias surgem como imagens espelhadas uma da outra. "Deus" é transformado em "pai", o "pai" é transformado em "Deus", "filha virgem" é transformada em "filho virgem"; na primeira, a seqüência representada pelos itens *a, b, c, d* é exatamente inversa à da segunda estória. A conseqüência mítica da primeira estória, "o pai não tem descendentes", é exatamente o oposto da con-

seqüência mítica da segunda, "o pai tem incontáveis descendentes". É possível então dizer que estas duas estórias têm uma estrutura idêntica, pois a segunda pode ser deduzida da primeira pela regra de transformação mais simples possível: "Substitua cada elemento por seu oposto binário".

Um dos argumentos principais que Lévi-Strauss propõe em seus estudos do mito propriamente é que as repetições tão características de todas as formas de folclore são significativas não tanto por suas similaridades como por suas diferenças. Na perspectiva de Lévi-Strauss, os mitos geralmente focalizam algum paradoxo lógico ou fatal insólito, por exemplo: "Como poderiam ter existido um primeiro homem e uma primeira mulher que não fossem também irmão e irmã?", "Como é possível conciliar um desejo pela imortalidade com um conhecimento da certeza da morte iminente?", "Como é que os seres humanos são por um lado animais (natureza) e, por outro, não-animais (cultura)?". As "variações em torno do mesmo tema" constantemente recorrentes nos sistemas mitológicos servem para aparar as arestas de tais "contradições" e removê-las, assim, da consciência imediata.

Se considerarmos os acontecimentos de maneira seletiva, sem referência à dimensão cronológica (histórica), então existem muitos conjuntos de estórias bíblicas que se conformam a este princípio da análise lévi-suessiana. Citei alguns exemplos disto em ensaios anteriores (LEACH 1961; 1962)<sup>15</sup>. Um outro conjunto desse tipo é constituído pelas estórias de Dina (Gênesis 34), Abimelec (Juízes 9), Jefté (Juízes 11, 1-11), Sansão (Juízes 13-16). Nelas, o tema comum é uma "contradição" que é o tormento histórico de todas as seitas religiosas que adquirem ambições políticas, e que teve uma significação particular na história judaica desde os tempos mais primitivos até a época atual. Por um lado, a prática da endogamia sectária é essencial para a preservação da pureza da fé e, por outro, os casamentos exóginos podem ser politicamente vantajosos, caso se pretenda manter relações pacíficas com vizinhos hostis.

Num sentido formal, os textos bíblicos afirmam consistentemente a retidão da endogamia e a pecaminosidade da exogamia, mas a "mensagem" estrutural continua retornando à "contradição". Portanto:

1) A estória de Dina afirma, sem qualquer ambigüidade, a pecaminosidade de permitir que uma menina israelita coabite com um estrangeiro (neste caso um siquemita-cananeu), mesmo se o estrangeiro estiver disposto a adotar a fé israelita. Mas a estória mostra que a execução desse princípio conduz necessariamente a dificuldades políticas.

2) Abimelec é um israelita-siquemita de sangue miscigenado, pois sua mãe era siquemita. Após a morte do pai, ele se junta aos parentes

<sup>15</sup> Ver nota 9, p. 74. (N. do Org.)

da mãe, mata todos os meios-irmãos de sangue puro com exceção de um, e é ele próprio morto.

3) Jefté também é um israelita de sangue miscigenado, através da mãe estrangeira. Quando o pai morre, ele é expulso pelos parentes deste, mas é, eventualmente, chamado de volta para liderá-los. Seus parentes de sangue puro são salvos deste modo, mas sua única filha é sacrificada, e ele morre sem deixar descendentes.

4) Sansão é um herói israelita de sangue puro que tem uma série de ligações sexuais com mulheres estrangeiras (filistéias), entremeadas às batalhas contra os homens filisteus. As mulheres são invariavelmente traígeiras e causam, no final, sua desgraça. Aqui, a traição das mulheres estrangeiras é a contrapartida da traição dos homens estrangeiros na estória de Dina.

As estórias formam um "conjunto" que não é, entretanto, um "conjunto fechado"; elas se associam também com um número indefinidamente grande de outras estórias. Veremos que as estórias de Dina e de Sansão são "opostas", bem como as estórias de Abimelec e de Dina; contudo as estórias de Abimelec e de Dina estão associadas através da referência a Siquém. Ambas sugerem que o "rei de Siquém" é um estrangeiro. No entanto esta é uma questão extremamente crucial que tem muitas outras ramificações, pois Jeroboão era "rei de Siquém", e o fato de Jeroboão ser ou não estrangeiro é uma questão da maior importância (veja p. 91). Particularmente, o leitor deve ter em mente o modo pelo qual, nessas estórias, a questão moral da legitimidade está interligada à questão política de "O quanto estrangeiro é um estrangeiro?"

Entretanto, pode-se perguntar, qual é o mérito desta comparação estrutural? Mesmo supondo a similaridade de padrão, o que isto nos revela? Não posso oferecer uma resposta simples a esta questão. Em certa medida, é estético o prazer que se pode extrair da análise estrutural. Da mesma forma que um matemático sente que uma solução elegante é "melhor" que uma outra canhestra para o mesmo problema, o mérito do "estruturalismo" não pode ser julgado unicamente por um critério prático, como: "Essa linha de investigação leva a algum resultado útil?" Uma demonstração da elegância das "operações inconscientes da mente humana" tem mérito por si mesma, mesmo se não temos certeza de qual tipo de agente operador possa ser essa "mente humana".

Contudo, caso seja necessária uma justificação prática, eu a colocoia do seguinte modo. No mínimo, a descoberta de um padrão estrutural consistente em um conjunto de dados etnográficos leva-nos a comparar o que de outra maneira parece incomparável, e suscita outras questões de tipos diferentes num nível de etnografia distinto e mais concreto. Não tenho espaço para desenvolver esse ponto, mas posso indicar o que quero

dizer. É dito que a filha de Jefté foi sacrificada num local chamado Masfa, onde se realizava o festival anual de quatro dias, freqüentado por meninas solteiras (à procura de maridos?) (Juízes 11, 34-40). O não-sacrifício de Isaac ocorreu no monte Moriá, o local do templo em Jerusalém (Gênesis 22, 2; II Crônicas 3, 1). Uma atenção cuidadosa aos detalhes geográficos sugere que existem pelo menos dois lugares diferentes com o nome de Masfa nos textos do Velho Testamento, mas as considerações estruturais nos levariam agora a considerar se eles têm ou não algo em comum, e se estão ou não associados de qualquer outra forma além da simples inversão de mitologia.

No entanto preciso me confinar a um tema mais limitado, a análise estrutural de seqüências cronológicas. Retornemos à questão colocada por Ricoeur, de que o texto da Bíblia, assim como o temos, é uma história cronológica e não um mito atemporal. De que maneira isto afeta o argumento?

Os fatos são bastante claros. Além dos manuais de leis e de costumes tribais e dos sermões dos profetas, o corpo principal do Velho Testamento é apresentado como se fosse a história do povo judeu desde a Criação até a época de Esdras e de Neemias. Também está claro que acontecimentos originais de tipos muito diferentes foram reunidos e sintetizados, através de uma edição habilidosa e talvez repetida, em uma única estória. Isto, por si mesmo, não é extraordinário.

Poder-se-ia dizer quase a mesma coisa de qualquer espécie de livro de história, quer a história em questão seja verdadeira, falsa ou puramente imaginária. Um número indefinidamente grande de acontecimentos ocorreu realmente no passado. Apenas uma pequena seleção desses acontecimentos pode chegar a ser perpetuada como "história". O processo pelo qual se faz a seleção é uma combinação complexa de puro acidente e de interesses editoriais, mas o resultado final é bastante arbitrário. Os acontecimentos políticos foram introduzidos nos registros históricos porque, em todas as partes, as pessoas letreadas parecem possuir uma crença persistente na "importância" da política. Mas isto é apenas um julgamento de valor e, se os cronistas dos reinos antigos tivessem por acaso escrito sobre outras questões, não acharíamos menos interessantes agora suas estórias. Da "história" tanto como do "mito", é plenamente justificável que o investigador sociológico se pergunte: "Por que esse incidente particular (em vez de algum outro) ocorre na estória com essa forma particular (em vez de alguma outra)?" A resposta do historiador ortodoxo, ou seja, "Bem, isto foi o que realmente aconteceu", é insuficiente, pois muitas outras coisas também realmente aconteceram e não aparecem de forma alguma na estória.

O estruturalista dispõe de uma resposta especial para esse tipo de questão. Ele sustenta que o significado dos itens individuais, em qualquer estória, encontra-se na organização do seu padrão. O que atrai

sua atenção não é o conteúdo de qualquer estória em particular, mas o contraste de padrões entre uma e outra estória. Esse princípio deve ser aplicável tanto às estórias que pretendem ser "história" como às estórias que são, palpavelmente, "mito".

Qualquer pessoa honesta que escreva ou edite uma estória, acredita que ela seja verdadeira e, no caso de uma estória religiosa, pode muito bem acreditar que, ao revelar essa verdade, ela seja inspirada por Deus. Mas, obviamente, não pode acreditar que o que escreve seja toda a verdade. O que ela registra como verdade é apenas aquela parte da totalidade das coisas que *ela* considera "importante", e é evidente que o que constitui a importância histórica pode variar bastante tanto de um para outro local como de uma para outra época. Certamente é um lugar-comum dizer que, para compreendermos qualquer livro de história em particular, necessitamos inicialmente entender algo a respeito dos interesses e da orientação particular do último editor. Editores não são autores. A maioria dos editores tem grande respeito pelos textos com os quais tem que lidar (e isto talvez seja especialmente verdadeiro quanto aos editores monásticos de textos religiosos), mas, mesmo assim, os rearranjos, comentários e emendas que qualquer editor faz, refletem necessariamente as atitudes especiais de sua própria época em lugar das atitudes e intenções de seus predecessores.

Visto desta perspectiva um tanto especial, como um livro de história muito editado, o Velho Testamento deve ser considerado como uma compilação de documentos antigos e modernos, reunidos finalmente por editores que partilhavam das atitudes gerais dos autores dos Livros de Neemias e de Esdras<sup>16</sup>. O que possa ter sido essa atitude, foi perceptivamente estimado quase quarenta anos atrás por S. A. Cook:

"Com Neemias e Esdras, entramos na era do Judaísmo normativo. Judá era uma comunidade religiosa representada pelo sumo-sacerdote de Jerusalém. Em lugar de reis sacerdotes, havia sacerdotes ungidos com óleo, adornados com insígnias régias, reivindicando os direitos régios usuais, além dos direitos costumeiros dos sacerdotes. Juntamente com seus sacerdotes e levitas, e com os chefes e nobres das famílias judias, o sumo-sacerdote dirige este pequeno Estado [...] Este governo hierárquico não possui qualquer fundamento na monarquia hebraica"<sup>17</sup>.

Está de acordo com as necessidades de uma sociedade desse tipo o fato de que o texto do Velho Testamento como um todo (como o temos atualmente) coloca o selo de aprovação sobre o governo sistemático de tipo monárquico, enquanto desaprova todos os monarcas individuais. Faz sentido que enfatize a importância singular de Jerusalém

<sup>16</sup> Se Neemias foi um personagem histórico de carne e osso, então ele teria vivido por volta de 400 a.C.

<sup>17</sup> COOK, S. A. *Verbete "Judeus"*. *Encyclopaedia Britannica*. 14. ed.

como centro de culto da fé judaica, com a tribo de Judá como o braço secular e a de Levi como o espiritual — e é bastante apropriado que o tom de Neemias e de Esdras seja o de um sectarismo intolerante que exige, acima de tudo, que os judeus se mantenham nitidamente isolados de todos os estrangeiros e que não exista qualquer casamento entre judeu e gentio. Para Neemias e Esdras, tal espécie de casamento é o pecado dos pecados. Contudo esta doutrina de exclusão leva a uma contradição.

"O que quer que o grupo predominante possa pensar sobre os casamentos com estrangeiros, a tradição da origem meio-moabita de Davi serve [...] para enfatizar o débito que Judá e Jerusalém tinham para com um de seus vizinhos [...]. Novamente, embora alguns desejassem uma comunidade auto-suficiente em oposição aos vizinhos gentios de Jerusalém, a estória de Jonas argumenta, implicitamente, contra a tentativa do Judaísmo de fechar suas portas. As tendências conflitantes eram incompatíveis [...]." (Id., ibid.)

São precisamente estas incompatibilidades que constituem a preocupação primordial deste ensaio.

Neste ponto preciso ressaltar a distinção muito importante entre uma contradição estrutural (incompatibilidade em grande escala de implicação) e uma contradição de conteúdo (inconsistências em detalhes menores de afirmações textuais). As contradições deste último tipo são abundantes. A maioria delas, provavelmente, é um subproduto dos comentários editoriais introduzidos originalmente com o objetivo de eliminar contradições ainda mais evidentes. É precisamente a ampla difusão juntamente com a incidência casual de tais inconsistências que tornam estes textos "históricos" um material apropriado à análise estrutural, pois, sob estas condições fortuitas, a estrutura subjacente à estória deixa de estar sob o controle racional dos editores e gera um momentum por si mesma<sup>18</sup>. Neste ponto, a estória deixa de ser simplesmente uma crônica de acontecimentos, ela se torna um drama.

Os leitores modernos comuns dificilmente prestarão suficiente atenção às genealogias bíblicas ou reconhecerão a variedade de inconsistências que elas contêm. Os detalhes são enfadonhos, mas, desde que sustento ser a casualidade das inconsistências a justificação para o uso da análise estrutural, devo, pelo menos, exemplificar o que quero dizer.

No restante deste capítulo tentarei mostrar como as correções editoriais de várias mãos se entreteceram a um intrincado padrão que pode transmitir uma "mensagem" que não foi necessariamente pretendida de maneira consciente por qualquer editor em particular.

<sup>18</sup> Do ponto de vista da teoria geral da comunicação, as inconsistências textuais menores, distribuídas fortuitamente, podem ser consideradas como ruído gaussiano. Para uma explicação não-técnica deste ponto, veja CHERRY, C. *On human communication*. Cambridge, Mass., M.I.T. Press e John Wiley and Sons Inc., 1957. p. 198.

Uma base explicitamente lógica para a ênfase obsessiva na endogamia, que é tão evidente em Neemias e Esdras, é proporcionada por I Reis 11, 1-8. Salomão, o sábio, o grande rei, o construtor do templo, é um pecador apesar disso tudo, pois

"amou muitas mulheres estrangeiras, juntamente com a filha de Faraó, mulheres dos meabitas, amonitas, idumeus, sidônios e hititas".

Em consequência disso,

"Salomão construiu um altar para Camos, a abominação de Moab, na colina localizada antes de Jerusalém, e para Moloc, a abominação dos filhos de Amon, e ele procedeu de modo semelhante com todas as suas esposas estrangeiras, as quais queimavam incenso e sacrificavam aos seus deuses".

O que se infere é que, se os israelitas apenas se ativessem às regras e se casassem somente com mulheres de sua própria espécie, então eles não seriam desviados de seus caminhos por suas esposas estrangeiras. A dificuldade prática está em decidir com segurança quem é ou quem não é uma esposa estrangeira.

Tomado em seu valor aparente, o texto do Velho Testamento representa o relacionamento entre os vários grupos tribais envolvidos como uma segmentação binária do tipo mais consistente. A árvore genealógica da fig. 1 é exatamente comparável a dezenas de diagramas discutidos em obras contemporâneas de antropólogos sociais britânicos<sup>19</sup>. Uma genealogia tradicional dessa espécie serve para discriminar muito precisamente o exato "grau de estraneidade" que separa um grupo de outro. Assim, da perspectiva dos membros da tribo de Judá, a hierarquia de distância social seria: 1) companheiros da tribo de Judá (linhagem); 2) outras tribos descendentes de Lia; 3) tribos descendentes de Zelfa; 4) a tribo de Benjamim; 5) tribos descendentes de José; 6) tribos descendentes de Bala; 7) idumeus; 8) ismaelitas; 9) moabitas e amonitas; 10) cananeus; 11) outros gentios; 12) cineus. Os textos bíblicos, em especial Josué 14-22, também especificam de forma bastante precisa quais áreas territoriais dentro da Terra Prometida devem ser consideradas como a terra hereditária de cada segmento tribal.

Essa alocação territorial é mais simples do que pode parecer à primeira vista para a área meridional, que é denominada mais tarde "Reino de Judá" e alocada inicialmente a Judá (com os calebitas e a tribo de

<sup>19</sup> Por exemplo, EVANS-PRITCHARD. *The Nuer*. Oxford, Clarendon Press, 1940. PETERS, E. The proliferation of segments in the lineage of the Bedouin of Cyrenaica. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, XC: 23-53, 1960. FORTES, M. *The dynamics of clanship among the Tallensi*. London, Oxford University Press, 1946.

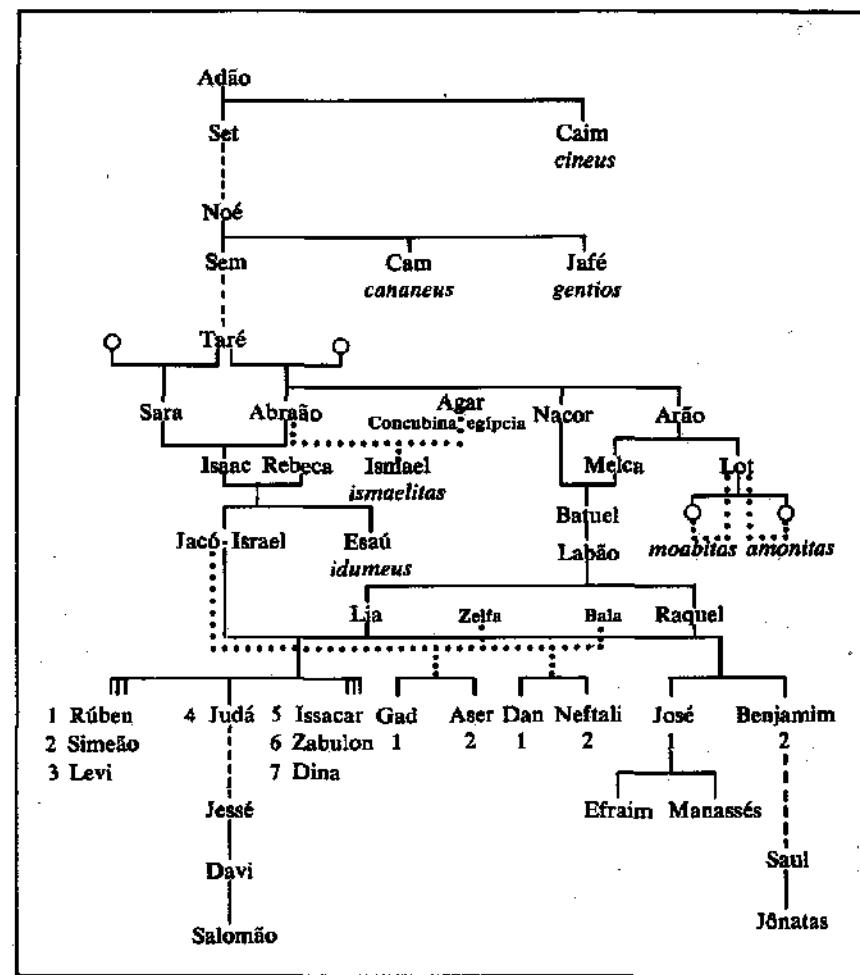


Fig. 1: Árvore genealógica

Notas: a) Sara, meia-irmã de Abraão, tem o status de esposa. Agar, a egípcia, é escrava de Sara e concubina de Abraão.

b) Lia e Raquel são irmãs de sangue e parentes de Jacó através de ambos os pais. Zelfa é escrava de Lia; Bala é escrava de Raquel.

c) Benjamim é o filho mais jovem de Jacó-Israel. Raquel morre quando ele nasce. Ele é a única das crianças a nascer dentro dos confins do território destinado mais tarde aos seus descendentes (veja fig. 2). O nome Benjamim significa "filho da mão direita".

d) Esaú e Jacó são gêmeos. Esaú é o mais velho, mas vende seu direito de primogenitura a Jacó. Em nítido contraste com Jacó, as esposas de Esaú são todas cananéias (Gênesis 36).

Simeão como elementos intrusos), enquanto, de modo correspondente, a totalidade da área setentrional, que é mais tarde denominada “Reino de Israel” (que equivale aproximadamente à Samaria histórica), é atribuída aos descendentes de José (Efraim, Manassés). Benjamim recebe uma estreita faixa dividindo estes dois blocos principais, enquanto as outras tribos israelitas estão distribuídas por um anel que circunda o norte e o leste. O nó da questão é assim considerado como uma oposição segmentar entre os descendentes de Lia (ou seja, Judá) e os descendentes de Raquel (ou seja, Efraim, Manassés e Benjamim), mas com Benjamim tanto territorial como genealogicamente em uma posição “intermediária” um tanto equívoca<sup>20</sup> (veja fig. 2).

Mas adequar esse padrão ideal à realidade prática sempre foi muito difícil. A composição tribal da população na Palestina não foi distribuída ordenadamente. Até mesmo na própria capital “os jebuseus [cananeus] habitam com os filhos de Judá em Jerusalém até o dia de hoje” (Josué 15, 63). Hebron, o reputado local da sepultura de Abraão, onde Davi governou durante sete anos, é especificado como o território hereditário de Caleb, o cenezeu (idumeu), com o comentário adicional de que ele havia pertencido anteriormente aos filhos de Het (cananeus) (Josué 15, 14; Gênesis 36, 9-11; Gênesis 23, 17-20). Até mesmo o livro de regras formais (Deuteronômio 23) equivoca-se sobre o quanto exatamente um estrangeiro é estrangeiro. Idumeus (e, surpreendentemente, egípcios) não devem ser abominados. “Os filhos gerados por eles entrarão na congregação do Senhor na terceira geração.” Os amonitas e os moabitas, por outro lado, são absolutamente corrompidos; “mesmo na décima geração eles jamais entrarão na congregação do Senhor”. Deste modo, mesmo para os patriarcas, a distinção israelita/estrangeiro não era uma questão bem definida, mas uma graduação através de várias tonalidades de cinza. A razão disto deve ser procurada em uma circunstância posterior. Os judeus sectários da Jerusalém histórica estavam circundados não apenas por estrangeiros, que eram pagãos desqualificados, mas também por semi-estrangeiros, tais como os samaritanos, que pretendiam ser tão israelitas

<sup>20</sup> Merece ser notado que o reino da Judéia, de Simão Macabeu (século II a.C.), consistia de territórios que, na narrativa tradicional, foram atribuídos a Judá, Benjamim e Efraim. Samaria, nesta época, era uma província separada, ao norte. Acah, o rei nortista, protótipo do “homem mau” na história tradicional, é descrito de maneira específica como o “rei da Samaria” (I Reis 16, 29-30, 21,1).

Na genealogia, a tribo de Benjamim está ligada às tribos de Efraim e de Manassés, pois são todas descendentes de Raquel; entretanto, Efraim e Manassés são os descendentes de José, que se torna um estrangeiro. José é o primeiro dos filhos de Jacó-Israel a separar-se de seu pai e da terra de Israel. Ele se torna governante do Egito e casa-se com uma egípcia. Em contraste, Benjamim é o último dos filhos de Jacó-Israel a separar-se de seu pai e da terra natal (Gênesis 43 e 47, 20).

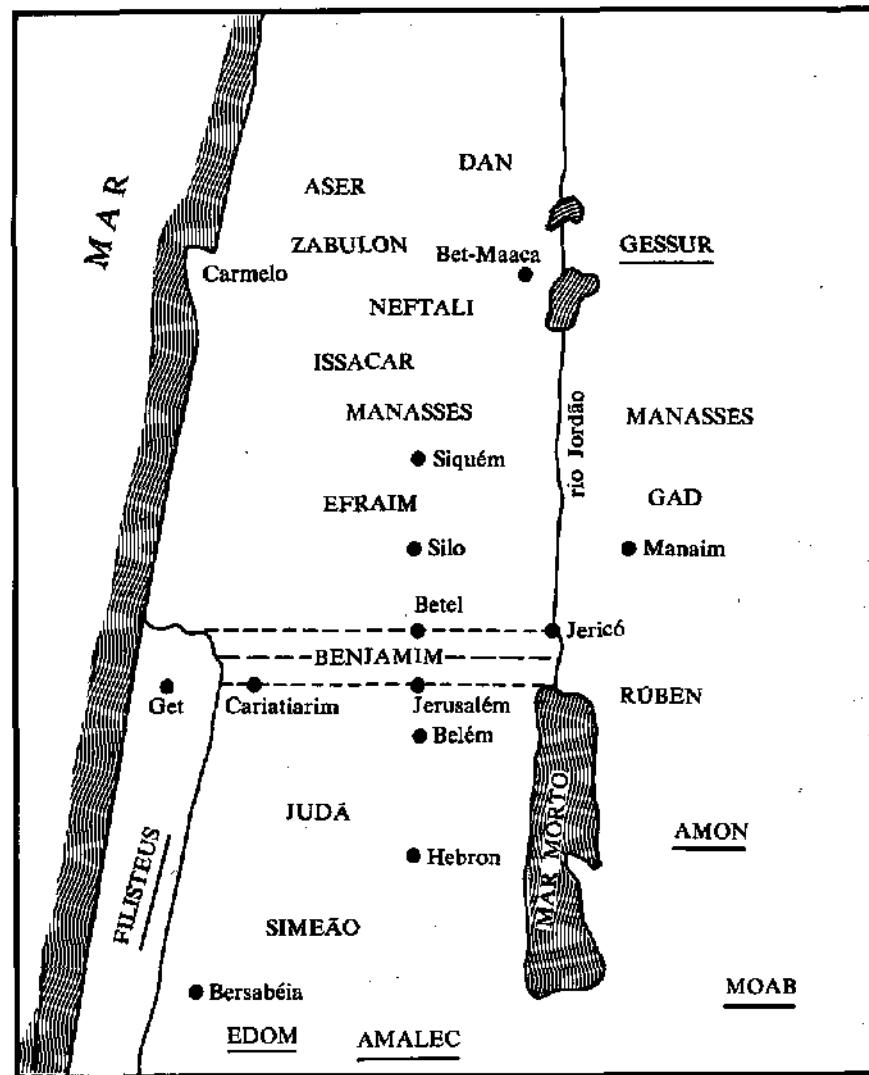


Fig. 2: Mapa esquemático da Palestina do Velho Testamento

Fronteira entre o Reino Setentrional de Jeroboão e o Reino Meridional de Roboão

Fronteira do território da tribo de Benjamim

RÚBEN... Territórios das tribos israelitas

AMON... Territórios estrangeiros

quanto os próprios. Quão estritamente devem ser aplicadas as regras da endogamia em tais casos?

Pode-se encontrar o mesmo tipo de ambigüidade entreltecido em tradições históricas bastante diretas. A "história" nos conta de dois reinos israelitas, um ao sul (o Reino de Judá), outro ao norte (o Reino de Israel).

Isto imediatamente introduz uma contradição. Os filhos de Israel devem ser um único povo, e não dois. São os nortistas verdadeiros israelitas ou estrangeiros? O texto é equívoco. Individualmente, a maioria dos reis em ambos os reinos é representada como homens maus, mas os reis de Israel são piores do que os outros e eles são maus de uma maneira especial; com uma regularidade monótona, "tomam a trilha de Jeroboão e do seu pecado, pelo qual ele fez com que Israel pecasse". Este pecado particular é especificado em I Reis 12, 25-33, e consiste no fato de ele ter reconhecido outros lugares sagrados além de Jerusalém. Em concordância com isto, existe uma tendência recorrente para considerar os nortistas como totalmente pagãos. Isso encontra sua expressão mais pura na estória de Acab, rei de Israel, que é um "mau sujeito" sob todos os aspectos. Para que isto seja evidente, Acab é colocado como contemporâneo de Josafat, o rei de Judá, que é um "bom sujeito" em todos os sentidos. Então, precisamente neste ponto onde a questão parece ter se tornado cristalina — sulistas bons (nós)/nortistas maus (estrangeiros) —, toda ela é comprometida. A casa real de Judá e a casa real de Israel (Samaria) tornaram-se aliadas por casamento e mantiveram a aliança por várias gerações.

Estes casamentos são considerados como legítimos, o que implica que neste contexto os nortistas são, afinal, os verdadeiros israelitas e os legítimos membros da fé! Assim, é o Reino Setentrional uma fundação legítima? Mas a admissão disso estaria em contradição com a doutrina da legitimidade única da casa real de Judá e a ascendência unitária de Salomão e de Jerusalém. A existência do reino dual é por si mesma um paradoxo. Sua fundação é representada como resultado de uma revolta do nortista *Jeroboão* contra o sulista legítimo *Roboão*. (A natureza mítica dos personagens "históricos" é revelada no fato de o primeiro nome derivar-se do segundo através de uma inversão fonética da primeira sílaba.<sup>21</sup>) Entretanto, embora Jeroboão seja um usurpador, um secesscionista e um herético, parece que lhe foi garantido, apesar de tudo, um tipo de legitimidade espúria. Ele é descrito de forma bastante cuidadosa como

<sup>21</sup> Em hebraico, a inversão fonética é mais complexa do que na tradução inglesa. [A forma portuguesa dos nomes não permite que o leitor perceba onde está a inversão. Mas nas grafias inglesas, Jeroboam e Rehoboam, ainda é possível perceber a inversão fonética a que o autor se refere. (N. do Org.)]

"Jeroboão, filho de Nabat, efrateu de Sareda, servo de Salomão, cuja mãe foi Sarva, uma viúva [...], Salomão tornou-o responsável por todos os encargos da Casa de José" (I Reis 11, 26-8).

Observe-se que é o próprio Salomão que instaura Jeroboão como governante da parte setentrional do reino. Jeroboão está para Salomão assim como José está para Faraó. Contudo há aí uma ambigüidade, pois, enquanto José era, sem dúvida alguma, o servo de Faraó, foi José, e não Faraó, o favorecido por Deus. Novamente, então, o nome da mãe de Jeroboão pode ser lido como um trocadilho. A palavra significa "leprosa", o que seria apropriado se a ênfase fosse sobre o *status* ilegítimo de Jeroboão. Mas talvez também devêssemos ler Sarvia,<sup>22</sup> o que faria de Jeroboão um meio-irmão de Joab e um filho da irmã do rei Davi (I Crônicas 2, 16)! O *status* de Jeroboão enquanto um homem de Sareda implicaria ser ele um serralheiro (II Crônicas 4, 17), o que por sua vez indica uma posição "intermediária" (veja p. 97). Finalmente, Jeroboão é especificado como membro da linhagem de Efrata, de modo que a posição de Efrata na genealogia deve determinar se ele pode ou não ser de sangue real. Como será visto, as genealogias são surpreendentemente inconsistentes em relação a isso.

I Crônicas 2 contém várias doutrinas distintas. No vers. 9, Caleb (Calubi) é um dos três filhos de Hesron, um neto de Judá. Salma (Salmon) e a linhagem de Jessé até Davi descendem de Ram, o irmão de Caleb. Entretanto, nos vers. 19, 50, 51, Efrata é a esposa de Caleb. Dela descende uma linhagem que inclui Salma e os homens de Belém. No vers. 24, Caleb-Efrata é uma localidade. Gênesis 35, 19 identifica este local como Belém, a terra natal de *Benjamim* e o local de sepultamento de Raquel; mas Rute 1, 2, com igual certeza, identifica Efrata como Belém-Judá, o lar ancestral de Booz e da Casa de Jessé. Em I Crônicas 4, 1-4, novamente Efrata é a esposa de Carmi (Calubi: Caleb), que é um filho de Hesron e ancestral dos homens de Belém, mas os vers. 11-16 passam a discutir os descendentes de "Caleb, filho de Jefone", o herói cenezeu (idumeu) de Números 32, 12 e Josué 15, 13.

Um exame atento desta miscelânea de alternativas leva simplesmente a uma confusão cada vez maior, mas, no final, reconheceremos nela uma espécie de padrão: a) o ancestral Caleb é, simultaneamente, tanto

<sup>22</sup> Tanto em hebraico como em inglês (*Zeruah* e *Zeruiyah*), a diferença fonética entre Sarva e Sarvia é mínima; na verdade, no léxico do hebraico bíblico, as duas palavras aparecem como itens adjacentes. Alguns textos antigos fazem supor que Sarva era uma prostituta, mas nos contextos bíblicos isto também tem implicações ambíguas (veja p. 101).

um estrangeiro marginal (idumeu) como também um membro ultradevoto da fé que leva o princípio da endogamia até seus limites legais, casando a filha com o próprio filho menor (Josué 15, 13-17). b) Ele se associa alternadamente com Judá e com Benjamim, com Roboão através de Jessé e com Jeroboão através de Efrata, ou com ambos ao mesmo tempo. c) Ele é o senhor de Hebron, a cidade de Davi antes da fundação de Jerusalém, mas também ele não é o senhor de Hebron, pois Hebron pertence aos caaitas, uma linhagem de Levi (Josué 21, 10-12). Mas isto também constitui uma contradição, pois os levitas não receberam qualquer herança (Josué 13, 14).

Pelo menos existe esse tanto de consistência: qualquer coisa que seja afirmada a respeito de Caleb e/ou Efrata, o oposto também o é.

Não é necessário que o leitor tente digerir todos estes detalhes. A chave da questão é bastante simples; deixe-me repetir: qualquer tentativa para sintetizar em um todo unitário um conjunto de estórias que pretende fornecer justificativas históricas para posições políticas rivais, necessariamente termina como um texto repleto de contradições paradoxais. O texto que recebemos do Velho Testamento é abundante em tais contradições, e o resultado final é uma "história" de incidentes fortuitos com a estrutura de um "mito". Então, o que "diz" o mito, não é o que os editores pretendem conscientemente dizer, mas, em vez disso, alguma coisa que está profundamente incrustada na cultura tradicional judaica como um todo.

Qualquer que seja a maneira escolhida para distinguir entre a história e o mito do Velho Testamento, mito e história igualmente devem servir a funções míticas. Ambos servem para justificar a doutrina de que os israelitas são os proprietários por ordem divina de toda a Terra Prometida, de Dan a Bersabéia (Beersheba), e ambos também devem justificar a doutrina de que os israelitas, um povo de descendência comum, formam uma seita religiosa exclusiva, e, ainda, ambas as doutrinas precisam ser adaptadas à tradição da monarquia dual e ao fato empírico de que a terra em questão tinha uma população muito miscigenada, da qual os israelitas estritamente definidos eram uma minoria sem o controle político total. Em qualquer sentido estritamente lógico, os fatos e as teorias político-religiosas não são mutuamente compatíveis, como facilmente poderemos ver se transferirmos o argumento para seu cenário moderno: os judeus não podem se assimilar completamente nas nações das quais fazem parte, ao mesmo tempo que mantêm um estreito sectarismo religioso que abomina todo tipo de contato social entre judeu e não-judeu.

Nos textos bíblicos, esta contradição é resolvida pela apresentação de repetidas "soluções" parciais e, no entanto, contraditórias. O problema não é resolvido porque é insolúvel e, apesar disso, parece ter sido resolvido. Lévi-Strauss tocou no mesmo ponto em seus estudos do mito. A função dos mitos é proporcionar uma solução aparente, ou uma "media-

ção", para problemas que não têm, pela sua própria natureza, qualquer solução final. Ajudará a esclarecer seções posteriores deste ensaio se reduzirmos as contradições bíblicas precedentes a uma forma elementar universal, e também se prejulgarmos a questão de se indicar para onde a análise conduz:

a) Um tabu contra o incesto associado a uma regra de exogamia proporciona uma base para a formação de alianças por casamento entre grupos antagônicos dentro de uma comunidade política unitária. Além disso, é da natureza das verdadeiras comunidades políticas que elas consistam de grupos autodiscriminados, os quais são, em qualquer instante do tempo, ou mutuamente antagônicos ou então aliados.

b) Uma regra de endogamia proporciona uma base para a expressão da solidariedade unitária de uma comunidade religiosa, o povo eleito de Deus. Na vida real, as comunidades religiosas e políticas raramente coincidem. Existe quase que uma incompatibilidade entre uma regra de endogamia e um tabu contra o incesto. Existe uma incompatibilidade total entre uma regra de endogamia e o reconhecimento de que a sociedade consiste de grupos potencialmente antagônicos aliados por casamento.

c) Os editores definitivos dos textos bíblicos faziam parte de uma igreja judaica estabelecida, cujos membros se consideravam os sucessores diretos da Casa de Judá (enquanto manifestada em Davi) e do Reino de Judá (enquanto governado por Roboão e seus sucessores). Em oposição polar à igreja judaica, está o mundo dos gentios. Em oposição polar a Davi e a Roboão, estão os estrangeiros (exemplificados, por exemplo, pelos filisteus). Mas, assim como no mundo real existiam categorias intermediárias, tais como os samaritanos, que não eram judeus nem gentios, de forma semelhante a "história" tradicional proporcionava categorias intermediárias: "os descendentes de Raquel", "a Casa de José", "a tribo de Benjamim", "o Reino de Jeroboão", "os calebitas", "os idumeus". É na ambigüidade das relações dos homens de Judá e estes outros povos históricos-legendários-míticos que encontramos a "solução" da incompatibilidade endogamia/exogamia descrita acima.

Uma análise estrutural requer que discriminemos um "conjunto" de estórias e que mostremos as estruturas comuns ao conjunto. O Velho Testamento contém um número muito grande de estórias distintas e visto que, a partir de um ponto de vista, todas elas certamente são elementos de um único conjunto, uma análise estrutural completa necessitaria vincular todas estas estórias. Meu objetivo presente é muito mais limitado. Desejo somente mostrar que a seqüência cronológica da história bíblica pode, em si mesma, ter importância "estrutural". Para esta finalidade, necessito apenas distinguir um subconjunto adequado de estórias que se

mostre receptivo à análise parcial. O ponto de partida é bastante arbitrário; sendo assim, permitam-me colocar um problema:

Qual era a base legal para o reinado de Salomão sobre a totalidade da terra de Israel?

A primeira vista, o título de Salomão deriva do direito por conquista militar ajudada pelo braço poderoso de Deus. Mas um exame mais cuidadoso mostra que, no contexto bíblico, a conquista não proporcionava uma base legítima para a soberania sobre a terra. Os próprios israelitas são, repetidamente, vítimas de conquista e deportação, mas isto não teve qualquer efeito sobre seus títulos de posse territorial. O título deles deriva da promessa feita a Salomão por Deus, como está especificada em Gênesis 17, 8:

"Dar-te-ei a ti e à tua semente depois de ti a terra das tuas peregrinações, toda a terra de Canaã, em possessão perpétua".

Aqui está a primeira inconsistência. A terra que os israelitas conquistam dos estrangeiros pode aparentemente transformar-se numa possessão eterna e inalienável: a terra que os estrangeiros conquistam dos israelitas permanece como possessão dos israelitas. Alguns editores evidentemente pensaram que os túmulos dos ancestrais poderiam fornecer um título melhor. Em Gênesis 23, Abraão compra uma sepultura<sup>23</sup> dos heteus (hititas). Isto ocorreu muitas gerações antes de qualquer sugestão de conquista pela força. E, mesmo após Davi ter vencido os jebuseus e tomado Jerusalém pela força, descobrimos que ele adquire por dinheiro um local de culto, que, no devido momento, se torna o local do próprio Templo (II Samuel 24, 24; II Crônicas 3, 1). Contudo, de acordo com as regras, a *compra* da terra também não era legítima. Levítico 25, 23-4 é suficientemente inequívoco. A terra pode ser transferida pela venda de hipoteca, mas o título original não é afetado:

"A terra não se venderá para sempre; porque a terra é minha, e vós sois em minha casa como estrangeiros ou hóspedes. Portanto, em todo o território de vossa propriedade, concedereis o direito de resgatar a terra"<sup>24</sup>.

<sup>23</sup> Existe uma contradição total entre Gênesis 23 e 50,13, por um lado, e Gênesis 33, 18-20 e Atos, 7,16, por outro. Na primeira referência, Abraão adquire dos heteus (hititas) um sepulcro em Hebron; na segunda referência, Abraão adquire dos siquemitas um sepulcro em Siquém. Davi foi coroado rei em Hebron; o secessionista Jeroboão foi coroado rei em Siquém. Esta contradição, assim como as inconsistências calebitas, devem ser um resíduo da tentativa editorial de justificar simultaneamente duas pretensões rivais ao mesmo título de posse ancestral. Como se verá no mapa, Hebron e Siquém estão localizadas simetricamente ao norte e ao sul da fronteira leste-oeste.

<sup>24</sup> Na estória da vinha de Nabot, a virtude de Nabot está no fato de ele negar o direito do rei Acab de comprar sua herança por dinheiro (I Reis 21, 2-3).

Mas o que é bom para um israelita também deve ser bom para um cananeu, ou um hitita, ou um idumeu. Por que os hititas não resgatariam, em última análise, a terra que venderam a Abraão? Esta é uma questão incômoda em torno da qual parecem girar muitas estórias bíblicas.

O único modo inteiramente legítimo de aquisição do título de posse da terra é por meio de herança (Exodus 32, 13). A regra de herança está incorporada à estória das filhas de Salafaad (Números 27, 7-11). A terra permanece, normalmente, na posse dos homens e é ordinariamente herdada pelo mais próximo parente patrilinear masculino, mas, na ausência de filhos, as filhas de um homem herdarão antes dos irmãos dele. Consequentemente, na Antiga Judéia, o título de posse da terra deve ter estado freqüentemente nas mãos de mulheres. A regra de endogamia, que provavelmente foi aplicada de maneira mais rigorosa às mulheres do que aos homens (por exemplo, a estória de Dina acima), teve assim o efeito de impedir que a terra passasse para mãos estranhas, através do casamento de mulheres que possuíam propriedades como dote. Por outro lado, ao se recusarem a casar com mulheres estrangeiras, os homens judeus ficaram impossibilitados de ganhar títulos legítimos de terras de estrangeiros.

Estes detalhes legais precisam ser constantemente trazidos à mente quando se considera o significado das estórias que seguem.

Se a legitimidade do título depende exclusivamente de herança, então as genealogias assumem uma importância fundamental. O que podemos aprender sobre a legitimidade do título de Salomão a partir da consideração de sua genealogia?

No Velho Testamento, a genealogia da Casa de Davi surge apenas fragmentariamente, mas, no Novo Testamento, tanto Mateus como Lucas traçam a descendência de Jesus Cristo em uma linha patrilinear desde Abraão, passando por Davi, até São José. A lista de catorze gerações de Abraão até Salomão, apresentada por Mateus, é consistente com o registro do Velho Testamento, mas tem a peculiaridade de que, além dos catorze homens, ela traz os nomes de quatro esposas, e todas elas são personalidades importantes do Velho Testamento. O Evangelho de São Mateus é destinado aos judeus cristãos, e não há dúvida de que a genealogia, como está citada ali, tem uma forma que seria geralmente aceitável pelos judeus helenizados do final do século I a.C. Devemos inferir, portanto, que as quatro mulheres em questão possuem algo em comum que as torna especialmente significantes como ancestrais de Salomão. Os comentadores cristãos não oferecem qualquer explicação convincente. As quatro são Tamar, Raab, Rute e Betsabé (Bath-Sheba). Examinaremos uma a uma as suas estórias:

## I. TAMAR (Gênesis 38)

- A. 1) Judá transgride a regra de endogamia ao tomar uma mulher cananéia, Sué (Shuah), como esposa [Betsué (Bath-Shuah) em I Crônicas 2].
- 2) Ele tem com ela três filhos: Her, Onan e Sela.
- 3) Judá acerta o casamento de Her com Tamar.
- A ascendência de Tamar não é especificada mas, por inferência, ela é pura, e não estrangeira.
- 4) O pecado de Judá é punido com a morte de Her.
- 5) Judá instrui Onan para cumprir os deveres de um *levir* e criar herdeiros em nome de seu irmão morto. Onan se recusa.
- 6) Por seu pecado, Onan morre.
- 7) Judá promete a Tamar que Sela agirá como *levir* quando crescer, mas Judá não consegue honrar seu compromisso.
- 8) Tamar se disfarça de prostituta e seduz Judá.
- 9) Desta sedução nascem os gêmeos Farés e Zara.
- 10) Farés é um ancestral patrilinear de Salomão.

### Consequência

O logro de Tamar é considerado virtuoso. Judá tem descendentes de "sangue puro", através de sua nora Tamar de sangue puro, enquanto seus próprios filhos eram todos de sangue miscigenado, por parte da mãe deles, Sué (Shuah). Apropriadamente, quando os descendentes de Sela aparecem em I Crônicas 4, 21-3, eles são artesãos palacianos (oleiros e tecelões) com um *status* servil. Além do mais, Sela é o mesmo que Silo, o nome de uma localidade. Essa Silo é representada como o principal centro de culto para toda a Israel até o estabelecimento do reino, quando então foi suplantado pelo templo de Salomão em Jerusalém. Silo estava localizada ao norte, na vizinhança de Siquém e Samaria.

B. Em II Samuel 13 encontramos outra Tamar. Ela é filha do rei Davi com uma mulher estrangeira, e é seduzida por seu meio-irmão Amnon, de sangue puro. O irmão legítimo de Tamar, Absalão, mata Amnon posteriormente.

Notar-se-á na estória do Gênesis que é Onan, o filho *miscigenado* de Judá, quem é morto por se recusar a coabitar com sua cunhada viúva e de *sangue puro*, Tamar; na estória de Samuel é Amnon, o filho de *sangue puro* de Davi (Judá), quem é morto por ter realmente coabitado com sua meia-irmã Tamar, virgem e de sangue miscigenado. Além de tudo, a consequência da última estória é oposta à da primeira; nenhuma das partes envolvidas teve descendentes e a sucessão passa para a linhagem de Salomão, cuja mãe é, bastante adequadamente, chamada de "Filha de Sué (Shuah)" (veja p. 98).

## II. RAAB

Raab, a esposa de Salmon na lista de São Mateus, é tradicionalmente identificada como Raab, a prostituta de Jericó, cujas aventuras são relatadas em Josué 2 e 6. As referências do Velho Testamento não mencionam cônjuges nem para Salmon nem para Raab, a prostituta, mas a última sempre foi considerada como uma santa do Judaísmo. Uma das tradições talmúdicas faz dela a esposa de Josué. Alguns críticos de texto bastante ortodoxos reconhecem a possibilidade de um vínculo entre esta senhora e Recab, o pressuposto ancestral fundador dos recabitas, uma seita puritana mencionada em Jeremias 35 e em outros pontos. Estruturalmente, é adequado que eles sejam idênticos. Os recabitas, nômades, são referidos como "cineus", isto é, descendentes de Caim, por parte de Jabel, que era "o pai daqueles que habitam em tendas" (I Crônicas 2, 55; Gênesis 4, 20). Uma trilha tortuosa através de Exodo 3, 1; Gênesis 35, 4; Juízes 1, 16 e 4, 11; Deuteronômio 34, 3; Josué 6, 25 leva, portanto, à conclusão de que "os filhos do sogro cineu de Moisés", que juntou suas forças à dos filhos de Judá após a destruição de Jericó, são idênticos à família do pai de Raab, a prostituta, "que vive em Israel até o dia de hoje".

O aparecimento de Raab como ancestral de Salomão traz à mente, assim, toda uma série de discriminações binárias. Jericó, "a cidade das palmeiras", é uma cidade da planície que foi completamente destruída, a não ser por Raab, a prostituta virtuosa que tem descendentes virtuosos, recabitas-cineus. Sodoma, uma outra cidade da planície, foi totalmente destruída, a não ser pelo virtuoso Lot, que depois, bêbado, praticou incesto com suas filhas, das quais descendem estrangeiros pecadores, amonitas e moabitas. Os ascéticos descendentes de Raab vivem em tendas, não em cidades, e são contrastados favoravelmente com seus vizinhos pecadores, "os homens de Judá e os habitantes de Jerusalém" (Jeremias 35). Por serem virtuosos, lhes é prometido que suas proles permanecerão para sempre; em contraste, aos cineus, habitantes de cidades, são prometidas determinadas desgraças (Números 24, 21). A virtude de Lot em Sodoma torna-se pecado posteriormente, e o pecado é o de ter ignorado completamente a endogamia.

Veremos que estas estórias misturam as seguintes antiteses: Israelita/Estrangeiro, Endogamia/Exogamia, Nômades/Habitantes das cidades, Virtude/Pecado. Este padrão está presente desde o início. Gênesis 4, 12-22 contrasta Caim (um vagabundo andarilho, um pecador fraticida, um santo protegido por Deus) ao seu filho Henoc (o primeiro fundador de uma cidade). De Henoc descendem três linhagens: 1) os filhos de Jabel, que são pastores nômades, 2) os filhos de Jubal, que são músicos, 3) os filhos de Tubal-Caim, que são serralheiros. Os serralheiros e os músicos andarilhos seriam quase que as únicas categorias de pessoas igualmente bem vindas entre os beduínos nômades e os agricultores sedentários. No jargão estruturalista, "eles servem como mediadores da oposição entre Caim e Henoc"<sup>25</sup>.

<sup>25</sup> Cf. VON RAD. Op. cit., p. 64; também VON RAD, G. *Genesis*. Londres, S.C.M. Press, 1961. p. 107.

### Conseqüência

A implicação de tornar Raab a esposa de Salmon é que a sua devassidão, bem como a de Tamar, torna-se uma virtude. A adoção da sua família pela congregação israelita permite que a sua criança seja classificada como legítima, existindo dessa maneira crianças classificadas como sendo de sangue puro, apesar de suas mães serem estrangeiras de nascimento. Vogais à parte, Salmon é o mesmo que Salomão em hebraico, tornando a virtude de Raab a contrapartida do pecado das esposas estrangeiras de Salomão.

### III. RUTE

Que a estória de Rute seja, em algum sentido, "paralela" à de Tamar é expressamente reconhecido no texto (Rute 4, 12). A estória de Rute é a seguinte:

- 1) Elimelec, da tribo de Judá, é casado com Noémí, uma mulher israelita de descendência pura.
- 2) Ele tem dois filhos com ela.
- 3) Elimelec morre. Os dois filhos transgridem a regra de endogamia e casam-se com mulheres moabitas, Orfa e Rute.
- 4) (O pecado é punido com a morte dos dois filhos.)
- 5) Noémí e Rute retornam para casa em Belém. Noémí aconselha sua nora a procurar Booz, um parente de Elimelec, para que ele ajude a levir.
- 6) O acordo de que Booz agirá como *levir* é eventualmente acertado conforme as formalidades legais perante testemunhas.
- 7) Rute fica grávida e dá à luz um filho, Obed, que é corretamente descrito como o *filho de Noémí*, isto é, a criança é um substituto dos dois filhos mortos de Elimelec, cuja linhagem é perpetuada dessa maneira através do sangue miscigenado de Rute.

### Conseqüência

O comportamento de Rute é inteiramente virtuoso; mesmo se sua abordagem inicial a Booz é intencionalmente tornada semelhante à de uma prostituta (Rute 3, 7-8). Elimelec ao final tem descendentes que são considerados de sangue puro, mesmo se, num sentido genético, eles sejam, como os filhos de Salmon, em parte estrangeiros.

### IV. BETSABÉ (Bath-Sheba)

Em I Crônicas 3, 5, o nome desta senhora é dado como Betsué (Bath-Shuah), o que a torna homônima da esposa cananéia de Judá. O *status* de sua linhagem é ambíguo. Uma genealogia apressada faz dela a neta de Aquitofel o gilonita, o que a tornaria da tribo de Judá (II Samuel 11, 3; 23, 34; Josué 15, 51). Mas Betsabé (Bath-Sheba) = "filha de Saba (Sheba)" poderia implicar que ela vem de Bersabéia (Beersheba), um território da tribo de Simeão celebrado como a extrema fronteira meridional do território

israelita. Contudo, Seba (Sheba) também é o nome de um benjamita que lidera uma insurreição contra o rei Davi (II Samuel 20, 1). Esse Seba (Sheba) procurou refúgio, sendo depois assassinado, em Bet-Maaca, um distrito na extrema fronteira setentrional do território israelita abrangendo Dan. Ele fica na fronteira da terra de Gessur. A mãe de Absalão, uma filha do rei de Gessur, é chamada Maaca.

Estas complexidades servem para classificar Betsabé (Bath-Sheba) como "uma mulher de Judá", uma "quase estrangeira" ou "uma mulher de Benjamim", conforme a escolha; mas elas também oferecem uma polarização adequada de Betsabé (Bath-Sheba) (Salomão) enquanto "uma mulher do sul (Judá)" em relação a Maaca (Absalão) enquanto "uma mulher do norte (estrangeira)". Betsabé (Bath-Sheba) era a esposa de Urias, o heteu (hitita), um estrangeiro servindo no exército de Davi. O rei Davi (Judá) deseja-a ardente e acaba por seduzi-la: ela dá à luz um filho. Davi acerta para que o virtuoso Urias seja morto em combate; após sua morte, Davi toma Betsabé (Bath-Sheba) como esposa. A criança nasce, mas em seguida morre, como uma punição pelo pecado de Davi. Betsabé (Bath-Sheba) concebe outro filho, que é Salomão. Salomão é o herdeiro indicado de Davi, em preferência aos outros filhos mais velhos e aparentemente mais legítimos. Esses filhos mais velhos nasceram em Hebron e não em Jerusalém.

### Conseqüência

O filho que morre era geneticamente de Davi mas, legalmente, ele era de Urias. O casamento de Davi com a viúva ignora o princípio do levirato, que foi ressaltado nas histórias de Rute e de Tamar. Assim, Salomão é, de modo muito próximo, "um filho de Het", o que o tornaria um dos proprietários originais do local da sepultura de Abraão em Hebron. Note-se que, se aceitamos a genealogia, a aliança final de Davi com Betsabé (Bath-Sheba) é endógama, pois ela é de Judá, o que torna Salomão um judeu de sangue puro. Compare com a aliança original de Judá com a homônima de Betsabé (Bath-Sheba) a qual é explicitamente estrangeira.

### V. ABIGAIL

A. A estória de Betsabé (Bath-Sheba) é, em certos aspectos, o inverso da estória de Abigail em I Samuel 25:

Davi ainda não é rei. Ele encontra um certo Nabal, da casa de Caleb, proprietário de ovelhas. Ele busca a hospitalidade de Nabal, que é recusada. Davi planeja uma vingança. A esposa de Nabal, Abigail, intervém e Davi cede. Nabal morre dez dias mais tarde, por obra de Deus. Davi toma Abigail como esposa. Ela tem um filho, Queleab (Caleb), do qual nada mais é dito.

### Conseqüência

Assim como na estória de Betsabé (Bath-Sheba), a malevolência de Davi é responsável pela morte do marido de uma bela mulher, que Davi posteriormente toma como esposa. Enquanto Urias é um homem "bom", Nabal é um homem "mau". Urias é um semi-"*estrangeiro*" — um hitita combatendo por Davi; Nabal é um semi-"*compatriota*" — um calebita da

tribo de Judá. Entretanto é a criança da viúva de Urias que é Salomão. Talvez seja relevante que as pretensões dos "filhos de Het" ao local da sepultura de Abraão em Hebron sejam representadas como antecedentes às dos "filhos de Caleb".

B. A única outra Abigail na Bíblia também está associada ao rei Davi. Em I Crônicas 2, 16, Abigail e Sarvia são irmãs (ou meias-irmãs) do próprio Davi, e o papel principal delas é serem, respectivamente, as mães de Amasa e de Joab, personagens importantes em uma estória complexa, mas extremamente estruturada, de feudo e rebelião, discutida aqui a seguir. O pai de Amasa é "Jeter (Jetro, Jetra), o ismaelita". II Samuel 17, 25 dá o pai de Abigail e de Sarvia como sendo Naas<sup>26</sup>, isto é, o rei dos amonitas que lutou tanto contra Saul como contra Davi (I Samuel 11; II Samuel 10). "Jeter, o ismaelita", é reminiscente de "Jetro, o madianita", outro grande pastor de rebanhos, que era sogro de Moisés (Exodo 3). Indiretamente, isto vincula Nabal, o marido de Abigail I, com Jeter, o marido de Abigail II. Se as duas Abigails fossem fundidas em uma única pessoa, isto implicaria que

*ou a)* Davi casa-se com sua própria meia-irmã, um ato extremamente régio que o coloca na mesma categoria que Abraão e Faraó  
*ou então b)* Davi estabelece, por meio de seu casamento com Abigail, uma aliança familiar com o inimigo estrangeiro arquetípico, o rei dos amonitas. Esta última alternativa se adequaria a II Samuel 10, 2, pois então Davi estaria de luto por seu sogro. Se as duas alternativas são combinadas, o compromisso impossível entre endogamia e exogamia é alcançado de maneira perfeita! O fato de Sarvia e Abigail serem filhas de Naas (um estrangeiro) e irmãs de Davi compromete do mesmo modo os princípios de endogamia/exogamia.

Tudo considerado, acho que se deve concordar que estas cinco estórias [Tamar, Raab, Rute, Betsabé (Bath-Sheba), Abigail] repetem, na realidade, um único tema que focaliza a questão de ser ou não possível para um israelita de "sangue puro" gerar crianças legítimas de uma mulher que não é israelita, ou, inversamente, se é ou não possível para uma mulher israelita gerar uma criança israelita após coabitar com um homem que não é um israelita puro. Num sentido estrito, a resposta para ambas as questões é "Não"; no entanto, ficções legais como aquelas incorporadas no princípio do levirato, ou no princípio de que "o filho de uma prostituta não tem pai", permitem que a questão se torne obscura.

Se perguntarmos então: "Por que estariam estas senhoras equívocas envolvidas na genealogia do rei Salomão?", a resposta seguramente será que, em termos da política palestina enquanto distinta da religião judaica sectária, uma doutrina de exclusividade endógama estritamente definida não faz qualquer sentido. Além do mais, consideradas todas juntas, estas

<sup>26</sup> A erudição ortodoxa presume, neste ponto, um texto deturpado, e substituiria "Naas" por "Jesse".

estórias tornam possível argumentar que não apenas Salomão "descende diretamente" de Jacó, o israelita, mas também que ele é "descendente direto" de Esaú, o idumeu, e mesmo de Het, o cananeu, tornando-o herdeiro legítimo de todas as formas de títulos territoriais, de qualquer modo que sejam justificados!

Evidentemente, isto é uma chicana. Contudo, caso Lévi-Strauss esteja correto em suas interpretações do mito, este é precisamente o tipo de chicana que uma "história mítica" provavelmente conteria. Estas mesmas estórias também ilustram um outro ponto mais geral, ou seja, que na mitologia a "pecaminosidade" é uma qualidade muito ambígua, que se aproxima da "divindade". Caim, o assassino de seu irmão, torna-se, assim, uma pessoa santificada, protegida por Deus<sup>27</sup>, e a devassidão bíblica, embora "errada", constitui um caminho fácil para a santidade através do arrependimento. Tamar, Raab e Rute são todas prostitutas em certo sentido, mas, assim como Maria Madalena, todas elas também são santas. O inverso também pode ser verdadeiro. Um zelo pelo cumprimento das obrigações rituais pode, em alguns casos, voltar-se sobre si mesmo e estigmatizar o ator como um pecador. As vilanias de Saul, quando examinadas cuidadosamente, são surpreendentemente similares às virtudes de Davi.

Isto basta quanto aos aspectos estritamente genealógicos da justificação de Salomão; entretanto não demonstrei ainda a existência de uma ordem estrutural em qualquer das seqüências de acontecimentos especificamente cronológicas, como estão registradas na história bíblica. É o que tentarei fazer agora.

Meu procedimento será o seguinte: tomo o texto da Bíblia desde I Samuel 4 até II Reis 2 e o aceito por seu significado aparente, isto é, como uma história contínua que vai da morte de Heli, passando pelos reinados de Saul e de Davi, até a sucessão de Salomão<sup>28</sup>. Apresento um resumo comentado, capítulo por capítulo, da estória familiar. Nos pontos onde meu resumo difere do tipo mais usual, é que reservo a atenção ao *status* familiar e me concentro quase que exclusivamente nas posições variáveis dos papéis das principais *dramatis personae* e nas relações entre elas. Suponho, como o fazem folcloristas estruturalmente inclinados<sup>29</sup>, que existem na verdade muito poucos "papéis principais" desse tipo, em-

<sup>27</sup> Cf. SCHAPER, I. The sin of Cain. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, LXXXV: 33-43, parte I, jan.-dez. 1955, onde são discutidas as explicações sociológicas do fato de que a vingança de sangue não pode ser empreendida por um fraticídio.

<sup>28</sup> A erudição bíblica moderna reconhece que esse acontecimento possui um núcleo unitário e distinto, referido por Von Rad e outros como "O Documento da Sucessão".

<sup>29</sup> Cf. PROPP, V. *The morphology of the folktale*. Bloomington, Indiana University Research Centre in Anthropology and Linguistics, 1958.

bora, no curso de uma seqüência de estórias, o mesmo papel possa ser assumido por diferentes personagens individualmente denominados. Além disso, parto da suposição básica de que os temas que estivemos discutindo neste ensaio provavelmente se repetem constantemente, embora isso não signifique que estes temas sejam os únicos que importam. Particularmente, suponho que as seguintes antíteses, onde quer que ocorram, têm mais do que um significado passageiro:

Israelita	— Estrangeiro (p. ex. filisteu, amalecita, amonita, gessurita, etc.)
Casa de Judá (enquanto descendentes de Lia)	— Casas de José (Efraim) e/ou Benjamim (enquanto descendentes de Raquel)
Esposas que são filhas de israelitas	— Esposas (e/ou concubinas) que são filhas de estrangeiros
Pais	— Filhos
Irmãos (mesmo pai, mesma mãe)	— Meios-irmãos (mesmo pai, mãe diferente)
Rei legítimo	— Rei usurpador
Sacerdote (levita)	— Não-sacerdote

Apesar de o objetivo principal do resumo ser simplesmente dar a ordem na qual os acontecimentos ocorrem, também entremei certas referências cruzadas e comentários, com a intenção de chamar a atenção para elementos de significação “estrutural”.

Vamos então prosseguir:

### I Samuel

*Cap. 4-6 — A arca é capturada pelos filisteus. Heli morre. A presença da arca provoca calamidades entre os filisteus. [A Verdadeira Fé e os Estrangeiros não podem se misturar.]*

7 A arca é devolvida pelos filisteus e colocada em Cariatiarim [que está precisamente na fronteira entre o território de Judá e o de Benjamim (Josué 18, 14)]. II Samuel 6, 2-3 refere-se a esse mesmo local em duas ocasiões, a primeira como “Baalé de Judá” e a segunda como “Gabaa”, a cidade benjamita de Saul.] Samuel atua como juiz em relação aos filhos de Israel, em Misfa. Os filisteus são derrotados.

8 Os filhos de Samuel atuam como juízes mas fracassam (pecadores). Os israelitas exigem um rei hereditário.  
[O palco está montado assim para uma batalha pelo reino entre Judá e Benjamim.]

9-10 Saul, o benjamita, é escolhido por um processo fortuito de adivinhação. O destino de Saul é revelado por três augúrios, o primeiro dos quais

ocorre no “sepulcro de Raquel na fronteira de Benjamim”. [Em Gênesis 35, 19, este local é descrito como estando “no caminho para Efrata que é Belém. Belém-Judá é a cidade natal da Casa de Jessé (cf. p. 52)]. Ele é, finalmente, escolhido por sorteio em Misfa [Existe uma duplicação e uma inversão entre 10, 11 e 19, 24. Na primeira referência, a “profetização” de Saul indica a sua força real; na segunda, ela indica sua impotência e a potência régia de Davi.]

- 11 Naas, o amonita, é derrotado por Saul.
- 12 Juízes-profetas são celebrados; reis são deplorados.
- 13 Saul é derrotado pelos filisteus, mas seu filho Jônatas é vitorioso.
- 14 Saul ameaça matar Jônatas (14, 44) [por causa de uma ofensa ritual].
- 15 Saul derrota os amalecitas, mas não consegue matar Agag. Sacrifício ritual de Agag por Samuel. Deus deixa de apoiar Saul e instrui Samuel para que comece de novo.  
[Em 13, 9, Saul comete uma ofensa ao realizar um sacrifício quando não deveria.  
Em 14, 24, Saul parece incorrer em falta por executar as regras do ritual em vez do contrário.  
Em 15, 22, a falta específica de Saul é que ele procura manter as regras do ritual em lugar de ouvir as instruções do profeta de Deus.]
- 16 Davi é escolhido. A seleção é direta, sem qualquer “adivinhação”. [Cf. 15, 23, onde é estabelecida a surpreendente equação “a rebelião é igual ao pecado da adivinhação”. De fato, é Davi que se rebela contra Saul, mas o contraste nos procedimentos de seleção implica ser Saul o rebelde.] Davi agora é possuído por um espírito “bom”, e Saul por um espírito “mau”.
- 17 Davi torna-se servo de Saul.
- 18 Jônatas ama Davi. Micol (a irmã de Jônatas) ama Davi e casa-se com ele. [A partir daqui até 23 todas as referências a Jônatas servem para ressaltar a identificação do seu papel com o de Davi. Esta equação implica que Davi, em última análise, substitui Jônatas como o sucessor “legítimo” de Saul.  
A relação de Davi com Micol é muito mais ambígua. Seu casamento com ela sugere uma *aliança* entre a Casa de Davi e a Casa de Saul, e este é um princípio de solidariedade completamente diferente daquele indicado pela *identificação* entre Davi e Jônatas. O aspecto específico de “aliança” do casamento é resultado pelo fato de Davi pagar um dote a Saul de “200 prepúciós de filisteus”.]
- 19 Saul ameaça matar Davi [cf. 14, 44 e 20]. Com a ajuda de Jônatas e de Micol, Davi escapa. A profecia de Saul acentua sua relativa impotência [cf. 10, 11].
- 20 Davi e Jônatas reafirmam seu vínculo. Saul ameaça matar Jônatas [cf. 14, 44 e 19].

- 21 Davi é ajudado pelo sacerdote Aquimelec, o qual é traído por Doeg; o idumeu.  
Davi reside com Aquis, rei de Get.  
[Este é o primeiro dentre vários incidentes que servem para fundir a antítese Saul/Davi com a antítese Saul/Estrangeiro, a qual é então (na morte de Saul) solucionada como uma antítese Davi/Estrangeiro.]
- 22 Davi é rejeitado por Aquis. Davi coloca seus pais sob os cuidados do rei de Moab. Ele próprio retorna a Jerusalém. O sacerdote Aquimelec, traído por Doeg, o idumeu, é morto por ordem de Saul. [Isto estigmatiza Saul como irremediavelmente mau.]
- 23 Davi resgata uma cidade de Judá (Ceila) das mãos dos filisteus. O povo de Ceila trai Davi por Saul. Davi escapa para uma outra cidade de Judá (Zif). Jônatas reafirma sua solidariedade a Davi. O povo de Zif trai Davi por Saul. Davi foge. Saul luta contra os filisteus. [A traição de Davi por seu próprio povo, favorecendo Saul, reafirma a unidade do reino, a despeito da "má" causa do rei.]
- 24 Saul deixa de perseguir Davi. Davi encontra Saul dormindo, mas não se vinga. Saul e Davi fazem as pazos. Saul reconhece Davi como o futuro rei. Davi promete não eliminar a família de Saul [cf. 26].
- 25 Samuel morre. A estória de Davi e de Abigail (veja p. 99).  
Davi também se casa com Aquinoam de Jezrael [ou seja, uma mulher da Casa de Judá]. Micol, sua esposa da Casa de Saul-Benjamim, é afastada dele e desaparecida. [Judá e Benjamim estão neste modo colocados em oposição, sem qualquer aliança entre eles.]
- 26 Virtualmente uma repetição de 24, com a diferença de que, desta vez, Abisai e Joab, os "filhos de Sarvia" (isto é, os filhos da irmã de Davi), são mencionados como partidários do lado de Davi, e Abner (o filho do irmão do pai de Saul) como partidário do lado de Saul. [Quanto à ambigüidade de Sarvia, veja p. 91.]
- 27 Davi, fugindo novamente de Saul, volta a residir com Aquis, rei de Get (veja 21). Davi finge ser aliado de Aquis na luta contra os israelitas enquanto, na verdade, ele luta contra outros estrangeiros: os gessureus, os gerezeus e os amalecitas. A sua relação com estes estrangeiros é, por si mesma, ambígua, pois ficamos sabendo mais tarde que ele se casa com a filha do rei de Gessur, que é a mãe de Absalão e de Tamar.
- 28 Saul, em guerra com os filisteus, faz uma consulta à pitonisa de Endor. É preedita a sua ruína.
- 29 Os filisteus vão à guerra contra Saul, tendo Davi como aliado. Os próprios filisteus rejeitam a aliança, e
- 30 Davi avança de modo independente contra os amalecitas e os derrota.
- 31 Os filisteus avançam contra Saul, o qual é derrotado. "Saul e os seus filhos" são mortos. [Isto inclui Jônatas, mas o texto neste ponto não

menciona o nome de Jônatas.] Os ossos de Saul e de seus filhos são enterrados em Jabel Galaad. [O significado disto está relacionado com Juizes 21.]

## II Samuel

- 1 Davi, ainda residindo em Siceleg, uma cidade estrangeira que lhe foi dada por Aquis (I Samuel 27, 6), sabe da morte de Saul por um amalecita que pretende ter morto Saul. Davi executa o amalecita [Cf. 4]. Ele veste luto por Saul.
- 2 Davi retorna para Hebron em Judá, e é feito rei de Judá. [Hebron está no centro, a oeste do Jordão.] Abner empossa Isboset, um filho de Saul, como rei de Israel em Manaim [que fica em Galaad, a leste do Jordão]. Os partidários de ambos os lados lutam. Abner e os seguidores de Isboset são derrotados, mas Asael, um irmão de Joab (partidário de Davi), é morto a contragosto e de maneira pouco ortodoxa por Abner.
- 3 Abner coabita com Resfa, uma concubina do falecido Saul [usurpando efetivamente assim o trono de Isboset (Cf. 16; I Reis 2)]. Abner estabelece então um tratado de aliança com Davi. É restituído a Micol o *status* de esposa de Davi [Cf. I Samuel 25]. Joab mata Abner à traição, vingando deste modo Asael. Davi veste luto por Abner.
- 4 Isboset é assassinado à traição por seus próprios capangas beerotitas (os beerotitas são estrangeiros com o *status* adotado de benjamitas). Davi sabe disso pelos assassinos e manda executá-los [Cf. 1].

Destes acontecimentos, o mais crucial pode ser resumido da seguinte maneira:

*Assim como em I Samuel 29*  
Saul (Benjamim) opõe-se a Davi (Judá).  
Israelita opõe-se a Estrangeiro.  
Davi (Judá) alia-se ao Estrangeiro.

### Subseqüentemente

- a) Saul (Benjamim-Israel) é morto por um Estrangeiro, o qual é morto por Davi (Judá-Israel). Davi veste luto por Saul.
- b) Abner (Benjamim-Israel) é morto por Joab (Judá-Israel), o qual não é morto por Davi (Judá-Israel). Davi veste luto por Abner.
- c) Isboset (Benjamim-Israel) é morto por Estrangeiros-Benjamitas-Israelitas, que são mortos por Davi (Judá-Israel).

### Conseqüência

Davi (Judá-Israel) é o único sobrevivente.

Um caso extremo de resolução através da mediação de opositos à maneira lévi-straussiana ortodoxa. Prossigamos, contudo:

## II Samuel (continuação)

- 5 Davi torna-se rei de toda Israel em Hebron. Ele retoma Sião (Jerusalém) dos jebuseus (estrangeiros). Ele derrota duas vezes os filisteus.
- 6 Davi traz a arca de Cariatíram para Jerusalém (veja I Samuel 7). Davi age como um profeta [Cf. I Samuel 10]. Micol desaprova e é condenada à esterilidade. [Isto parece acentuar o fato de a "aliança" das casas de Saul e de Davi ser irrelevante agora; a partir daqui a legitimidade de Davi está estabelecida por direito próprio.]
- 7 Davi planeja construir o templo em Jerusalém. A profecia de Natan assegura a sucessão à Casa de Davi.
- 8 Davi é vitorioso em outras guerras estrangeiras. Reis estrangeiros enviam tributos. [Davi estabelece-se então como um despota oriental de um reino unificado com uma única cidade sagrada como capital.]
- 9 Mifiboset, um filho sobrevivente de Jônatas, coxo desde a infância [sendo incapacitado, portanto, para o lugar do rei?], assume, na família de Davi, um *status* intermediário entre o de um servo e o de um filho [isto é, o mesmo *status* que Davi originalmente tinha na família de Saul].
- 10 Naas, o amonita, morre (veja I Samuel 11) e Davi oferece luto, que é rejeitado. Os exércitos de Davi comandados por Joab destroem os amonitas e outros estrangeiros.
- 11-12 A estória de Betsabé (Bath-Sheba) e de Urias, o hiteu (veja p. 98). [Nesta situação, esta estória equivale a uma mediação da antítese Israelita/Estrangeiro.]
- 13 Amnon, filho de Davi e Aquinoam, a jezraelita, comete incesto com sua meia-irmã Tamar [Cf. I Samuel 25]. [Para os cristãos modernos, o pecado de Amnon é simplesmente uma repetição mais grosseira do delito sexual de adultério de Davi. Mas no texto real vários tipos de delito são cuidadosamente discriminados. Na estória de Betsabé (Bath-Sheba), é dito explicitamente que Betsabé (Bath-Sheba) estava ritualmente pura quando coabitou com Davi e também que, depois disso, Urias não manteve relações sexuais com sua esposa. O delito de Davi é contra os direitos de propriedade de Urias, ele não é um "pecado" que implica contaminação ritual. Contrastando nitidamente com isto, a gravidade real do delito de Amnon não é que, como um príncipe da família real, ele tenha coabitado com a irmã, o que seria quase legítimo, mas sim que, tendo coabitado, ele se livrou dela, destruindo sua virgindade sem lhe dar o *status* de esposa. O delito é de contaminação ritual. Absalão precisa vingá-la, não porque seus direitos de propriedade foram infringidos, mas por ela ter sido desonrada. Apropriadamente, o delito de Davi, que é um crime mais do que um pecado, resulta ao final no triunfo de Salomão. O delito de Amnon, que é um pecado mais do que um crime e o inverso do delito de Onan ao se recusar a cumprir as funções de *levir*, resulta ao final

- na destruição total de todos os envolvidos. O delito de Davi equivale a dar um peso maior ao princípio moral da endogamia do que à lei civil que trata dos direitos de propriedade do marido sobre a esposa. O delito de Amnon é ter levado o princípio da endogamia a um excesso, a um ponto no qual o comportamento "correto" torna-se pecaminoso (Cf. o pecado de Saul observado em I Samuel 15 acima).] Absalão, irmão de sangue de Tamar e filho de Davi com Maaca, uma princesa estrangeira (veja p. 99), mata Amnon. [Observe que Amnon é de sangue puro, mas Absalão e Tamar são de sangue miscigenado.] Davi veste luto por Amnon. Absalão procura refúgio com o pai de sua mãe, o rei de Gessur [Cf. I Samuel 27].
- 14 Através da intervenção de Joab, Absalão é trazido para casa e perdoado [Cf. 19].
  - 15 Absalão lidera uma insurreição. Davi foge apoiado por seu corpo de guarda formado por estrangeiros. Os sacerdotes removem a arca de Jerusalém, mas Davi a envia de volta. [Davi está uma vez mais na posição de "estrangeiro" como em I Samuel 27.]
  - 16 Mifiboset acusado (perfidamente) de traição. Semei, um benjamita, exige uma renovação do feudo Judá-Benjamim. Davi recusa-se a considerar a ofensa. Absalão afirma seu direito régio ao dormir com as concubinas de Davi [Cf. 3; I Reis 2].
  - 17 O sucesso de Absalão é atribuído ao fato de ele ter seguido as sábias políticas [isto é, maquiavélicas] de Aquitafel, o gilonita. Quando Absalão muda de conselheiro, Aquitafel se enforca. [Por uma estimativa, Betsabé (Bath-Sheba) é uma neta de Aquitafel (veja p. 98). Observe-se que é o fracasso de Absalão em aceitar os "sábios" conselhos de Aquitafel que causa sua ruína. Contudo, posteriormente, a ruína de Adonias resulta de sua aceitação do auxílio "insensato" de Betsabé (Bath-Sheba) (veja II Reis 2).] Amasa torna-se partidário de Absalão. (Amasa é filho de Abigail e filho da irmã da mãe de Joab.) Davi refugia-se em Manaim [Cf. 2].
  - 18 Ocorre uma batalha entre os dois exércitos. Apesar das instruções em contrário de Davi, Joab mata Absalão. Davi veste luto por Absalão.
  - 19 Através da persuasão de Joab, o rei Davi é trazido de volta para Jerusalém [Cf. 14]. Mifiboset e Semei são perdoados [Cf. 16]; mas o feudo Judá-Benjamim permanece.
  - 20 Seba (Sheba) um benjamita, lidera uma insurreição. Amasa (e não Joab) é partidário de Davi. Joab mata Amasa de forma traiçoeira. Seba (Sheba) foge e é morto por seus próprios partidários em Bet-Maaca (veja p. 99).

Joab é novamente comandante do exército de Davi.

[O assassinio de Amasa por Joab, o filho da irmã de sua mãe, aproxima-se do fraticídio e é comparável à morte de Amnon por Absalão em 13.]

- 21 a) Como uma penitência, sete dos “filhos de Saul” são mortos, com o consentimento de Davi, pelos gabaonitas, que são (como os beeroítas) estrangeiros com o *status* adotado de israelitas. O texto ambíguo sugere que cinco dos sete são filhos nascidos de Micol enquanto ela esteve separada de Davi.  
 b) Davi enterra novamente os ossos de Saul e de Jônatas em seus sepulcros em Cis.  
 c) Os partidários de Davi empreendem com sucesso outras batalhas contra os filisteus. “Jônatas, filho de Semei (Semaia), irmão de Davi”, mata um gigante, o filho de Sansão.  
 [Em cada um destes três episódios, a distinção entre a Casa de Saul (Benjamim) e a Casa de Davi (Judá) é expressamente repudiada. O feudo de sangue é liquidado, enquanto a irmandade de sangue entre Davi e Jônatas é, por inferência, reafirmada.]
- 22 Salmo de louvor.
- 23 Uma compilação da glória de Davi.
- 24 Como Davi transgrediu a lei, segue-se a fome generalizada. Ele adquire dos jebuseus um local [para o templo] (veja p. 88 e 94).

## I Reis

- 1 Davi está velho. Ele toma uma virgem (Abisag) como concubina, mas ela permanece virgem.

Adonias, filho de Davi, lidera uma insurreição, desafiando Salomão quanto à sucessão. Ele é apoiado por Joab. Salomão é apoiado por Banaías, um sacerdote.

[A mãe de Adonias é citada como Hagit, sem outras referências adicionais. Uma emenda muito plausível do texto torna-a uma “mulher de Get” como compensação pela mãe de Absalão, que era uma “mulher de Gessur”. Baseado nisso, Adonias, assim como Absalão, era de sangue miscigenado.]

Salomão, filho de Davi e Betsabé (Bath-Sheba), é apontado como o sucessor legítimo.

Adonias e Joab fogem, mas são perdoados. [Talvez seja significativo que eles não fujam para o exterior; eles procuram refúgio em um templo.]

- 2 Davi morre.

Adonias, auxiliado por Betsabé (Bath-Sheba), tenta conseguir Abisag, a concubina de Davi [Cf. II Samuel 16 e 19].

Salomão considera isto como um ato de traição e Adonias e Joab são ambos executados por Banaías. Salomão, o rei; Banaías, o capitão-sacerdote, e Sadoc, o sumo sacerdote, governam gloriosamente.

Semei, o benjamita (II Samuel 16 e 19), desobedece as ordens de Salomão ao visitar Aquis, rei de Get [Cf. I Samuel 27], e é executado.

**Tabela A — Personagens principais na ordem aproximada de sua eliminação**

Nome	Relação com Davi	Nome da mãe	Linagem da mãe	Linhação do pai (ou padrasto)	Morte
Nabal	marido da esposa espousa/irmã			Judá (Caleb) ambigua (veja p. 100)	morte pela malvolação de Davi
Abigail	pai da esposa			Benjamim	morto em combate por um amalecite
Saul	irmão da esposa, irmão adotivo			Benjamim	morto em combate por um amalecite
Jônatas	filho da irmã	Sarvia	estrangeira (veja p. 100)	não especificada	morto por Abner, relutantemente
Asael	filo paterno da esposa			Benjamim	assassinado por Joab
Abner	irmão da esposa			Benjamim	assassinado por seus próprios seguidores
Isbeset	esposa			Benjamim	morte sem filhos (veja p. 105 e 108)
Micol	marido da esposa			Benjamim cananéia (Het)	morte pela malvolação de Davi, em combate
Urias	esposa				sobrevida
Betsabé (Bath-Sheba)	filho	Aguinoam	Judá (Jezrael) estrangeira	Judá	assassinado por Absalão
Amnon	filha	Maaca	estrangeira (veja p. 100)	Judá	seduzida e abandonada por Amnon
Tamar				Judá	morto em combate (quase assassinado) por Joab
Abisag	filho	Maaca	não especificada	Benjamim	assassinado por Joab
Amasa	filha da irmã	Abigail		Benjamim	executado por Salomão
Seba (Sheba)	nenhuma concubina			Benjamim	permanece virgem
Sceni	concubina	Hagit	estrangeira (veja p. 100)	Judá	executado por Salomão
Abisag	filho	Sarvia			sobrevida, Defensor de Salomão
Adonias	filho da irmã			Jevita	morte natural
Joab	nenhuma			Judá	sobrevida como rei
Banaías					
Davi	filho	Betsabé (Bath-Sheba)	(veja p. 98)	Judá	
Salomão					

Tabela B — Estrutura dramática global

Dramatis personae	Ato I			Ato II			Ato III		
	Prólogo	Cena I	Cena II (a)	Prólogo (b)	Cena I	Cena II	Prólogo	Cena	
Anti-rei (usurpador)	Davi	Davi	Davi	Davi	Amnon	Absalão	Seba (Sheba)	Adonias	
Partidário do anti-rei		(Jônatas)	Asael		Amasa	Semei		Joab	
Mulher intermediária	Abigail	Meçol	Micol	Betsabé (Bath-Sheba)	Tamar		Abisag	Betsabé (Bath-Sheba) Abisag	
Partidário do rei		Jônatas	Abner			Joab	Amasa	Banâas	
Rei (por direito legítimo)	Nabal	Saul	Ibsóset	Urias	Absalão	Davi	Davi	Salomão	

[Note-se que Betsabé (Bath-Sheba) está associada vicariamente a todas as insurreições. Seu avô Aquitofel é o conselheiro de Absalão (II Samuel 17), Seba (Sheba) (20) tem o sobrenome dela, ela intercede por Adonias com resultados fatais (I Reis 2). Esta “marginalidade” do papel político dela é inteiramente consistente com outros atributos seus (veja p. 99).]

Penso que todo leitor que percorrer a estória familiar pelo caminho que apresentei reconhecerá a existência de um padrão sem, contudo, estar bem certo de qual seja o padrão. A estrutura subjacente torna-se mais óbvia se reduzimos drasticamente o número de *dramatis personae* e pensamos a estória como uma unidade com três fases, nas quais os mesmos personagens continuam aparecendo no palco sob diferentes roupagens.

A tabela A resume os principais incidentes sexuais e homicidas na ordem aproximada em que ocorreram na narrativa, e especifica os atributos relacionais mais evidentes dos indivíduos envolvidos.

A tabela B reduz a coisa toda a um “padrão”. A estória aparece então como uma peça em três atos.

#### Ato I

Prólogo: Davi-Abigail-Nabal (Adultério) [I Samuel 25 (intercalado)].

Cena I: Davi e Saul (Judá *versus* Benjamim) [Samuel 4-21].

Cena II: Davi e Ibsóset (Judá *versus* Benjamim + adultério com a concubina do primeiro) [II Samuel 1-10].

#### Ato II

Prólogo: a) Davi-Betsabé (Bath-Sheba)-Urias (Adultério) [II Samuel 11-12].  
b) Amnon-Tamar-Absalão (Incesto entre meios-parentes) [II Samuel 13].

Cena I: Absalão e Davi (Filho *versus* pai + adultério com a concubina do pai) [II Samuel 14-19].

Cena II: Seba (Sheba) e Davi (Benjamim *versus* Judá) [II Samuel 20-24].

#### Ato III

Prólogo: Davi-Abisag (Impotência) [I Reis 1, 1-4].

Cena: Adonias e Salomão (Meio-irmão *versus* meio-irmão + tentativa de adultério com a concubina do pai-rei inicial) [I Reis 1, 5-2, 46].

A “peça” desenvolve dois temas paralelos. O primeiro é o dos *relacionamentos sexuais*. As seções da estória que chamei de “prólogos” esgotam as diferentes possibilidades de excesso e inadequação性uais. O segundo é um problema de *relações políticas*. Em cada “cena” um

anti-rei (usurpador) luta pela supremacia contra um rei legítimo. Em todos os casos, anti-rei e rei são apoiados por partidários. No decorrer da estória, a oposição entre linhagens rivais (*Judá versus Benjamim*) é substituída por uma rivalidade entre pai e filho, e então por uma rivalidade entre meio-irmão e meio-irmão, uma convergência que tem seu paralelo sexual no “adultério com uma concubina do pai” e “incesto com uma meia-irmã”. Davi, o anti-rei original, move-se através do tabuleiro até a posição de rei e os partidários Amassa e Joab fazem movimentos correspondentes.

As posições variáveis das mulheres estão relacionadas em ambos os temas com a questão da endogamia/exogamia//israelita/estrangeiro. Todos os anti-reis são maculados pela estraneidade: tanto Davi como Seba (Sheba) comandam seus exércitos a partir de cidades fronteiriças (Sicleg, Bet-Maaca); Absalão e Adonias têm sangue miscigenado. Contudo eles nunca são diretamente classificados como estrangeiros, o que ocorre com os filisteus, amalecitas, etc. O enigma sexual correspondente, implícito na regra de endogamia, já foi amplamente discutido.

No “Ato III”, os temas sexuais e políticos se entrelaçam de tal modo que o ponto crucial em disputa é tanto o lugar do rei como a posse sexual de Abisag. Note-se aqui a inversão de papéis da mediadora Bet-sabé (Bath-Sheba). Em I Reis 1, 17, ela intercede junto a Davi em favor de Salomão *contra* Adonias, e restitui novamente Adonias ao *status* de usurpador. Destino é destino; todas as mulheres são más; os rebeldes não escaparão de seus merecidos castigos. Quando finalmente é estabelecido o rei virtuoso, seus primeiros atos são *eliminar a) o usurpador sobrevivente (Adonias), b) o defensor sobrevivente da Casa de Davi (Joab) e c) o defensor sobrevivente da Casa de Saul (Semei)*, conduzindo, assim, a estória a um adequado final de “palco vazio”.

A perspectiva de que a “história” no Velho Testamento tem mais em comum com o drama do que com a história num sentido acadêmico ordinário não é, em si mesma, de todo nova. Ela foi, na verdade, a doutrina favorita da escola “Mito e Ritual”<sup>30</sup>, e até mesmo o relativamente ortodoxo Von Rad sublinha que os desastres de Saul parecem seguir-se uns aos outros com a inevitabilidade de uma tragédia grega<sup>31</sup>. Mas uma coisa é perceber a existência de uma estrutura dramática, e outra é mostrar exatamente o que ela é. Acredito que demonstrei a existência de uma espécie de padronização de que não se suspeitava previamente. Trata-se de uma questão de gosto se qualquer leitor em particular considera ou não isto significativo.

Quais, então, são os resultados desse exercício?

<sup>30</sup> Cf. HOOKE. Op. cit.; também RAGLAN, Lord. *The hero*. Londres, Methuen, 1936.

<sup>31</sup> VON RAD. *Theologie des Alten Testaments*. p. 325.

Em primeiro lugar, a análise mostra que, neste caso, a seqüência cronológica tem, por si mesma, um significado estrutural. Este não era o caso da maioria dos acontecimentos examinados anteriormente neste ensaio, onde as variações-sobre-o-mesmo-tema não eram afetadas pela ordem em que são citadas.

Segundo, a análise faz um uso extenso dos detalhes geográficos e genealógicos que são fornecidos abundantemente pelo texto. Existem modas nestas questões. Os teólogos modernos, tanto judeus como cristãos, supõem em geral que estes detalhes deixaram de ser relevantes; os autores do século XIX, com uma atitude mais reverente em relação à precisão infalível da “verdade do evangelho”, sentiram ser necessário afastar as genealogias ao postularem uma memória popular dos antigos movimentos tribais. Contudo, para o antropólogo, os detalhes prolixos de “quem gerou quem” parecem da maior importância. Ele tem como seguro que os detalhes de parentesco passado e de conexões afins são “relembados” apenas como uma justificativa para a reivindicação de direitos. Se, em uma situação de pesquisa de campo, o investigador é informado de maneira gratuita que “A era irmão da mãe de B”, ele deve supor que este fato é socialmente significativo. Deve então refletir: “Ora, por que exatamente seria tão importante lembrar que A era irmão da mãe de B?” E também é assim no caso da Bíblia. Se o texto nos informa que X e Y estavam relacionados de um certo modo, então devemos supor imediatamente que esta informação tem um significado social, e deve estar relacionada a todas as outras coisas que o texto possa nos contar sobre as posições mútuas de X e Y. Se mulheres são acrescentadas gratuitamente a uma genealogia patrilinear, o mesmo raciocínio se aplica.

Os casos analisados constituem um apoio substancial para esta hipótese. Ao demonstrar isto, também estou demonstrando que os processos mentais dos compiladores bíblicos diferem dos nossos desta maneira específica. Este me parece ser um ponto com amplas implicações para a compreensão da história antiga.

Em terceiro lugar, e caracteristicamente, este tipo de análise baseia-se na pressuposição de que a totalidade do texto como o temos agora, *a despeito das origens históricas variáveis das partes que o compõem*, pode ser adequadamente tratada como uma unidade. Isto contrasta nitidamente com o método da erudição ortodoxa. Nesta, a ocorrência de evidentes duplicações, inconsistências, etc., é considerada como índice de um texto alterado. A tarefa do eruditão, portanto, é filtrar o verdadeiro do falso para distinguir uma versão antiga de outra versão antiga e assim por diante. Para a erudição ortodoxa, o texto atual não é uma unidade, mas um amálgama de documentos que ainda são passíveis de distinção. Nem por um instante desejo contestar esta proposição, mas gostaria muito de saber se o esforço vale ou não a pena. A separação dos ovos de uma omelete é, no máximo, trabalhosa e provavelmente não irá melhorar

em nada o gosto! Se consideramos o texto como uma unidade, então a distinção usual entre mito e história desaparece. As partes históricas do Velho Testamento constituem uma unidade histórica-mítica que serviu de justificação para o estado da sociedade judaica na época em que esta parte do texto bíblico alcançou uma aproximada estabilidade canônica. A erudição não pode estabelecer com precisão esta data. Ela foi anterior a 100 d.C. e provavelmente posterior a 400 a.C., mas certamente foi muito mais tarde que a suposta data dos acontecimentos mencionados neste ensaio. Na medida em que se trata da validade mítica destas estórias *naquela época*, a questão da autenticidade histórica é irrelevante.

Para os homens comuns, distintos dos eruditos profissionais, a significação da história está no que se *acredita* ter acontecido, e não no que *realmente* aconteceu. E a crença, por um processo de seleção, pode modelar até mesmo as estórias mais incongruentes em estruturas organizadas (e portanto memoráveis). Para um estudante inglês contemporâneo, os fatos realmente memoráveis da história da Inglaterra no século XVI são detalhes como os seguintes:

- a) Henrique VIII era um rei masculino extremamente bem sucedido que se casou com muitas mulheres e assassinou várias delas.
- b) Eduardo VI era um rei masculino extremamente frágil que permaneceu virgem até a morte.
- c) Maria, rainha de Escócia, era um rei feminino extremamente mal-sucedido que teve muitos maridos e assassinou vários deles.
- d) A rainha Elisabete era um rei feminino bem-sucedido que permaneceu virgem até a morte.
- e) Henrique VIII aumentou seu prestígio ao divorciar-se da filha do rei da Espanha em razão de ela ter sido previamente casada com seu irmão mais velho, o qual havia morrido virgem.
- f) A rainha Elisabete aumentou seu prestígio ao entrar em guerra com a Espanha, tendo anteriormente recusado a se casar com o filho do rei da Espanha, que havia sido casado com sua irmã mais velha (rainha Maria de Inglaterra).

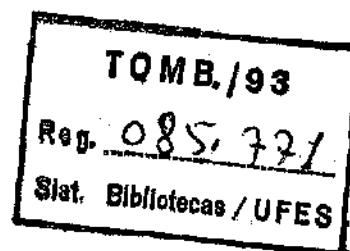
Não é apenas nas páginas do Velho Testamento que os "fatos da história" chegaram a ser lembrados como sistemas de contradição organizada!

Isto se vincula com a questão mais ampla da relação entre história e hermenêutica (e/ou da relação entre história e dialética). As estruturas padronizadas no registro histórico sobrevivente (ou no registro histórico *recordado*) não incorporam implicações morais *intrínsecas*. A padronização é simplesmente a ordenação lógica das partes; em si mesma, ela é moralmente neutra. Contudo, tão logo os julgamentos morais são

introduzidos em qualquer parte do sistema — tão logo é postulado que "A é um homem bom e B é um homem mau" —, então, automaticamente, a ordenação lógica do sistema faz com que a história *toda* seja completamente permeada de implicações morais; a estrutura torna-se "dramática".

Além do mais, uma vez que um texto "histórico" tal como o do Velho Testamento torna-se completamente estabelecido por um processo de canonização, a estrutura lógica que ele contém também é cristalizada. Subseqüentemente, tanto judeus como cristãos e muçulmanos podem usar os mesmos textos e derivar deles diferentes injunções morais, até mesmo quando remetem aos mesmos contrastes e mediações lógicas. O fato de os autores dos sermões não terem consciência de que é assim que o processo funciona, não altera o fato de que é isto o que realmente fazem.

Eu ainda acrescentaria um comentário final sobre a verificabilidade. Aqueles antropólogos profissionais que permanecem cépticos quanto à *bona fides* da técnica levi-schlossiana estão acostumados a reclamar que os acontecimentos usados por Lévi-Strauss são tão exóticos, e seus princípios seletivos da evidência tão arbitrários, que qualquer verificação é impossível. Somente se todas as evidências fossem disponíveis, as falhas na análise seriam perceptíveis. Ora, neste caso da Bíblia, todas as evidências são prontamente disponíveis e podem-se comparar diretamente diferentes tipos de procedimento analítico. Robert H. Pfeiffer é um moderno historiador ortodoxo da Bíblia, do primeiro escalão, e ele analisa em detalhes exatamente a mesma estória da sucessão de Salomão, de maneira semelhante à minha<sup>32</sup>. Utiliza-se de um procedimento mais direto e mais simples e não encontra na estória nada mais excitante do que um relato prosaico de uma seqüência de acontecimentos históricos reais. Este procedimento é essencialmente o mesmo utilizado por Josefo em *Reliquias dos judeus*, Livros VI e VII. Se os literalistas preferem que seja deste modo, nada tenho a objetar.



<sup>32</sup> PFEIFFER, Robert H. *Introduction to the Old Testament*. Londres, A. and C. Black, 1952. p. 342-39.

### 3. NASCIMENTO VIRGEM \*

"Existem três parceiros para cada nascimento: Deus, o pai e a mãe." (*Talmud, Kiddush*, 30 b.)

"A ignorância 'primitiva' da paternidade nada mais é do que o conhecimento imperfeito de que a relação sexual é uma condição necessária mas não suficiente para as mulheres serem 'abertas', como dizem meus amigos Trobriand." (MALINOWSKI. In: ASHLEY-MONTAGU, 1937: 31.)

Esta conferência contém três temas que se seguem logicamente, embora minha maneira de apresentá-los exija que sejam misturados um pouco. Em primeiro lugar, retomo a controvérsia antropológica clássica sobre a possibilidade de certos povos primitivos, em especial os aborígenes australianos e trobriandeses, serem ou não "ignorantes dos fatos da paternidade fisiológica" quando originalmente encontrados pelos primeiros etnógrafos. Concluo, como outros já concluíram, que eles não o eram. Em segundo lugar, observo que a crença do antropólogo na ignorância dos seus contemporâneos primitivos demonstra uma surpreendente resistência diante de evidência em contrário e examino as razões pelas quais os antropólogos têm a predisposição de pensar dessa maneira. Em terceiro lugar, sugiro que, uma vez deixado de lado o preconceito sobre a ignorância e o primitivismo, defrontamo-nos com importantes problemas para investigar. Doutrinas sobre a possibilidade de concepção sem a inseminação masculina não se derivam da inocência ou da ignorância. Pelo

\* Reproduzido de LEACH, E. R. Virgin birth. *Proceedings of the Royal Anthropological Institute*, 1966. Trad. por Alba Zaluar Guimarães.

contrário, elas são consistentes com argumentos teológicos da maior sutileza. Se colocarmos as crenças chamadas de primitivas lado a lado com as sofisticadas, e se tratarmos todas com o mesmo respeito filosófico, veremos que elas constituem um feixe de variações sobre um tema estrutural comum: a topografia metafísica da relação entre deuses e homens. A limitação no tempo disponível me impedirá de elaborar a respeito deste último tema.

As regras que regem a Conferência Henry Myrs são expressas em termos muito flexíveis, mas talvez seja melhor deixar claro que, apesar do meu título, não estou oferecendo nenhuma contribuição para o debate teológico. O Professor Clifford GEERTZ (1966: 35) recentemente denunciou a minha atitude para com as questões religiosas como sendo "positivismo vulgar". Recebo o insulto intencional como um elogio. O positivismo é o ponto de vista de que uma investigação científica séria não deve procurar as causas últimas que se originam de uma fonte exterior, mas, sim, deve concentrar-se no estudo das relações existentes entre fatos que são diretamente acessíveis à observação. Em consequência dessa limitação, os positivistas, quer sejam vulgares ou não, em geral demonstram conhecer aquilo sobre o que falam, enquanto os teólogos, mesmo quando disfarçados de professores de Antropologia, não o fazem. O mérito deste ensaio, se ele tem algum, está no seu método.

Fui instigado a tomar o tópico do Nascimento Virgem pelos comentários críticos de um outro americano, o Professor Melford SPIRO (1966: 110-2). Um resumo da nossa discussão será um ponto de partida útil.

Uma das primeiras narrativas minuciosas das atitudes dos aborígenes australianos com relação ao sexo foi feita por W. E. ROTHL (1903), quando descreveu às tribos de Queensland centro-oeste. Este autor concluiu que seus informantes ignoravam qualquer ligação causal entre a cópula e a gravidez. As crenças dos negros do rio Tully foram por ele descritas com as seguintes palavras:

"Uma mulher concebe uma criança porque a) ela esteve sentada sobre a fogueira na qual assou uma espécie particular de peixe negro, o qual deve ter sido dado a ela pelo futuro pai, b) ela saiu com a finalidade de caçar e pegou um certo tipo de rã, c) alguns homens podem lhe haver dito que ela estava em estado interessante, ou d) ela pode ter sonhado que a criança foi colocada dentro dela" (p. 22, § 81).

Este é um simples relato dos fatos. Dez anos depois, Frazer reescreveu completamente essa citação de maneira a ridicularizar a ignorância infantil dos nativos (FRAZER, 1914: v. 5, 102). Em 1961 (LEACH, 1961) usei esse exemplo para ilustrar as consequências lamentáveis desta prática frazeriana habitual. Acrescentei também o seguinte comentário:

"(Não é) uma inferência legítima (desse relato de Roth) afirmar que os aborígenes australianos ignoravam a conexão entre o ato sexual e a gravidez. A interpretação moderna dos rituais descritos por ele seria a de que, nessa sociedade, a relação entre o filho da mulher e os membros do clã do marido da mulher se deriva mais do reconhecimento público dos laços de casamento do que da coabitação, o que é um estado de coisas muito comum".

O Professor Spiro parece surpreendido com essa formulação. Diz ele que supõe que ela seja uma "posição extremista" e diz estar pessoalmente convencido de que o relato de Roth só pode significar que os aborígenes em questão eram "ignorantes da paternidade fisiológica" e pergunta: "com base em que evidência e através de que inferência pode-se concluir que (...) os relatos significam aquilo que Leach pretende que eles significuem?", etc.

O Professor Spiro, decerto, não é um positivista. Ele crê que explicar consiste em postular causas e origens últimas para os fatos sob observação. Não pode compreender a tese de que o discernimento surge quando se percebe como os fatos se encaixam uns com os outros. Não espero que ele concorde com a minha filosofia, mas fico espantado com a ingenuidade de sua Antropologia. Muitas vezes parece desconhecer que questões quase idênticas foram levantadas anteriormente e que uma enorme literatura contém comentários acerca do relatório etnográfico original de Roth<sup>1</sup>. Isso me sugere que está na hora de retomar esta controvérsia quase lendária. Não tenho muito a dizer de novo, mas, evidentemente, muito do que é velho está agora, em grande parte, esquecido.

O que se coloca realmente em questão é a técnica antropológica da comparação, a qual por sua vez depende do "significado" que estamos dispostos a atribuir à evidência antropológica.

Quando um etnógrafo relata que os "homens da tribo X acreditam que...", está fornecendo a descrição de uma ortodoxia, um dogma, algo que é verdade para a cultura como um todo. Mas o Professor Spiro (e todos os neotylorianos que pensam como ele) quer por força acreditar que a evidência pode nos dizer muito mais do que isso, que o dogma e o ritual têm que corresponder de alguma maneira às atitudes psicológicas

<sup>1</sup> A literatura a respeito deste tópico é muito extensa. As fontes de material relevante até 1936 são citadas por ASHLEY-MONTAGU (1937: 349-55). Os pormenores da controvérsia, no seu desenrolar a partir de 1894, estão colocados nos cap. 1 e 10 do mesmo trabalho. As duas posições básicas permaneceram as mesmas durante todo o período. Hartland e seus seguidores sustentavam que logicamente deveria haver uma época em que o homem primitivo não reconhecia a conexão entre a cópula e a gravidez; os aborígenes australianos seriam, no que se refere a isso, exemplos do homem primordial que teria sobrevivido até os tempos modernos. O outro grupo, que incluía Andrew Lang, Westermarck, padre Schmidt e Goldenweiser, negou que a evidência verdadeira sugeria que os aborígenes austra-

interiores dos atores neles envolvidos. Precisamos apenas examinar os costumes da nossa própria sociedade para ver que não é assim. Por exemplo, grande parte das moças inglesas passam pelo "rito de passagem" da cerimônia matrimonial da Igreja da Inglaterra. No decorrer dessa cerimônia, o marido dá à moça um anel, o véu dela é levantado, suas flores são jogadas, um sacerdote faz para ela uma preleção sobre a importância de ter filhos e ela recebe uma chuva de arroz sobre a cabeça: um conjunto de atividades grosseiramente análogas àquelas dos negros do

lianais fossem ignorantes no sentido sugerido. Na opinião antropológica do período anterior a 1914, o consenso geral era de que Hartland estava com a razão. Entre aqueles que aderiam à opinião de Hartland, estavam Frazer e MALINOWSKI (1913). O último, entretanto, já estava preocupado em demonstrar que uma ideologia da ignorância poderia ser sociologicamente significativa. O livro de SCHMIDT (1952) parece que é o único a conter uma resenha do assunto posterior à de Ashley-Montagu. Schmidt critica as conclusões de Ashley-Montagu, mas não cita nenhum material adicional.

Aqueles que aceitaram a posição de Hartland basearam-se principalmente na evidência fornecida por SPENCER e GILLEN (1899: 122-5) e por ROTH (1903: 16-23) e rejeitaram resolutamente a evidência que tinha implicação oposta, como, por exemplo, PURCELL (1893: 286-9), STREHLow (1907: v. 2, 52, n. 7), SPENCER e GILLEN (1899: 265). Praticamente toda a mais recente etnografia, rica em detalhes, leva-nos à conclusão de que a ignorância formalmente expressa da paternidade fisiológica é um tipo de ficção religiosa — ver, em particular, WARNER (1937: 24), THOMSON (1933: 506), ROHEIM (1932: 96-7), Sharp no livro de ASHLEY-MONTAGU (1937: 162-3), STANNER (1933: 27-8), MEGGITT (1962: 273). O caso de Kaberry é discutido com mais detalhes adiante. Os que sustentaram uma versão da posição de Hartland até recentemente, inclusive Malinowski, Ashley-Montagu, STANNER (1933) e KABERRY (1936, 1939), mostraram-se dispostos a aceitar as mais frágeis evidências *pró* fato da ignorância, enquanto rejeitaram repetidamente a evidência *contra* este fato, até mesmo quando estivessemeticilosamente registrada, com a desculpa de que provavelmente se devia à recente influência contaminadora dos postos das missões e de outros europeus. Assim é que STANNER (1933) faz o seguinte relato das tribos do rio Daly: "É claro que duas teorias místicas existem lado a lado: a) uma teoria mística do tipo comumente encontrado nas culturas australianas e b) uma versão confusa e mal compreendida da teoria ortodoxa que foi aprendida dos brancos". Stanner não tem evidências de que a segunda versão foi de fato aprendida dos brancos. THOMSON (1933) passou decididamente para o lado contrário: "Realmente iniciei a abordagem do presente estudo com a crença firme de que os nativos ignoravam o fato da paternidade fisiológica. Somente após ter sido inteirado dos fatos repetidas vezes, é que fiquei convencido da realidade do conhecimento dos nativos". Mesmo assim, KABERRY (1936) ainda podia se convencer de que a ignorância dos fatos da paternidade fisiológica era uma característica de toda a Austrália, relatada em sua etnografia, sem exceções.

As afirmações de Meggitt são discutidas em meu texto principal. Os dois relatos de Kaberry são especialmente interessantes porque têm consequências diretas para o relato original de Roth, e também porque ela própria aceita, sem críticas, a visão de que as crenças e práticas nativas são originárias da "ignorância da paternidade física". O trabalho de campo de Kaberry foi realizado na divisão de Kimberley da Austrália Ocidental, cerca de 1 300 km a oeste dos negros do rio Tully entrevistados por Roth. Todas as discussões entre ela e seus informantes foram feitas em inglês *pidgin*. Quando se dá maior atenção aos pormenores da sua descrição, verifica-se que a teoria defendida por ela, a de que seus informantes

rio Tully relatadas por Roth. Mas tudo isso não me diz absolutamente nada sobre o estado psicológico interno da dama em questão; não posso deduzir do ritual o que ela sente e o que ela sabe. Ela pode ser uma atéia declarada. Ou, ao contrário, pode acreditar que um casamento na igreja é essencial para o bem-estar de seus futuros rebentos. Decerto sua ignorância dos pormenores precisos da fisiologia do sexo é tão profunda

eram ignorantes da fisiologia do sexo em qualquer sentido simples, não tem fundamento. O que eles diziam, em termos bastante explícitos, era que consideravam a relação sexual uma causa necessária mas não suficiente da gravidez. A mulher não se engravidava automaticamente assim que tem relações, ela engravidava porque concebe, e é da teologia em torno da concepção que tratam tanto as descrições de Roth quanto as de Kaberry. A versão de KABERRY (1939: 42-3) indica claramente a lógica da história de Roth. Os nativos de Kimberley diziam que as crianças-espírito foram criadas há muito tempo pela Serpente do Arco-íris e se encarnaram temporariamente em animais, pássaros, peixes e répteis. Alguns diziam que as crianças-espírito eram como crianças do tamanho de uma noz, outros diziam que elas se pareciam com pequenas rãs vermelhas. A concepção ocorreria quando uma dessas crianças penetrasse na mulher. Sua presença na comida que lhe era dada pelo marido faria com que a mulher vomitasse e, mais tarde, o marido sonharia com o espírito ou com qualquer animal que ele associasse ao espírito. Este penetraria na mulher pelo pé, engravidando-a. A comida que a fizesse ficar doente tornava-se o *djerin*, o totem conceitível da criança. Em outras palavras, a mulher saberia que estava grávida quando sofresse de "enjôo matinal" — o que também é verdade para a mulher europeia.

"O marido da mulher é o pai social da criança e, em regra, seu *genitor* espiritual, visto que, às vezes, é a mulher quem encontra o *djerin* sozinha ou o recebe de outro homem. O último, provavelmente, não sonhará com a criança-espírito, nem terá acesso sexual à mulher, nem tampouco terá direitos sobre a criança, que tomará os totens e o país do marido da mulher. Houve casos em que, embora encontrasse o *djerin*, o marido não sonhava depois com a criança. Mas, nesse caso, sua esposa lhe asseguraria que ela mesma havia sonhado." "Indagados sobre a função da relação sexual, os nativos admitiram que ela preparava o caminho para a entrada da criança-espírito. Eles asseveraram que uma garota não podia ter filhos." [Comparem com material similar no livro de MALINOWSKI (1913: 210-2).]

Estranho que alguém pudesse interpretar esses dados como se eles indicassem "ignorância da paternidade física". Os informantes de Kaberry estão dizendo que a concepção não é previsível antes do tempo e que é reconhecível por meio de certos sinais fisiológicos depois do evento. Eles dizem que as relações sexuais são um pré-requisito necessário a esta condição e, como diz a maioria dos europeus, que o embrião fetal tem uma alma. Seus argumentos teológicos voltam-se para a origem desta alma. Como são menos atraídos pela falácia vitalista do que os cristãos ortodoxos, os informantes de Kaberry não fazem distinção entre a alma e o feto. Em vez de dizerem que o sêmen é um constitutivo do feto e que a alma é uma entidade metafísica separada, falam do feto-alma boiando no sêmen "como lírios-d'água". Enfim, afirmam que o parceiro sexual da mulher, que é reconhecido legalmente, tem *status* exclusivo como pai da criança. Esse conjunto de crenças e atitudes parece diferir do conjunto britânico apenas em questões metafísicas de grande sutileza e, certamente, não constitui ignorância da fisiologia do sexo em qualquer sentido simples. Que um famoso antropólogo tenha pensado de outra maneira algum dia mostra, não tanto a singularidade dos aborígines, mas a singularidade dos antropólogos.

quanto a de qualquer aborigine australiano. Por outro lado, o ritual do casamento inglês diz muitas coisas para um observador de fora sobre as relações sociais formais que estão sendo estabelecidas entre as várias partes envolvidas. E isso também é verdade para o caso australiano<sup>2</sup>.

Nenhum proveito se teria em passar novamente sobre o refugo dos pormenores do material australiano. Já forneci as referências necessárias numa nota de pé de página. Farei simplesmente o seguinte resumo para justificar minha posição em confronto à do Professor Spiro:

1) A interpretação "positivista vulgar", a qual publiquei em 1961 e a qual o Professor Spiro desaprovou surpreendentemente em 1966, foi sugerida pelo próprio Frazer em 1905 (FRAZER, 1905, reeditado em 1910: v. 1, 167, 336; cf. 1910: v. 4, 126) e deriva provavelmente de alguma fonte ainda mais antiga. Elaborações desse argumento apareceram previamente em MALINOWSKI (1913), RADCLIFFE-BROWN (1931), ASHLEY-MONTAGU (1937) e outros<sup>3</sup>.

2) Existem duas razões estabelecidas classicamente para se supor que os negros do rio Tully não ignoravam os fatos da paternidade fisiológica em qualquer sentido simples. São as seguintes:

a) os aborígines admitiram abertamente a Roth que a causa da gravidez em animais, que não o homem, era o ato sexual;

b) HARTLAND (1894-6; 1909-10) reuniu uma vasta coleção de contos mitológicos de todas as partes do mundo que diziam respeito à concepção mágica de heróis ancestrais e de divindades heróicas<sup>4</sup>. Algumas dessas estórias se parecem muito com a narrativa feita a Roth pelos

<sup>2</sup> SPIRO (1966: 112) sustenta que, para ser relevante, não basta que um conjunto de dados rituais seja estruturado de modo tal que o torne diretamente paralelo a um conjunto de relações sociais, é preciso também que se tenha evidência empírica direta de que os atores sabem, consciente ou inconscientemente, da importância deste simbolismo. Em vez de procurar padrões na maneira pela qual as pessoas se comportam, Spiro adotaria a técnica ingênua de indagar ao ator por que ele se comporta daquela maneira — "e, ao contrário de outros antropólogos, eu acredito nele". Se Spiro tentasse essa técnica no caso do protocolo do casamento inglês, conseguiria resultados dos mais surpreendentes. Estes rituais são, por coincidência, estruturados de modo muito claro e muito bem definido, mas nem mesmo uma noiva em cada mil tem a menor idéia do padrão total.

<sup>3</sup> FRAZER (1910: v. 1, 336): "Para um pai da Austrália Central, a paternidade significa que a criança é o rebento da mulher com a qual ele tem o direito de coabitá-la, quer tivesse ou não relações sexuais com ela. Para a mentalidade europeia, o laço entre o pai e seu filho é físico; para a mentalidade do australiano, o laço é social". Cf. MALINOWSKI (1913: cap. 6); RADCLIFFE-BROWN (1931: 42); ASHLEY-MONTAGU (1937: cap. 13).

<sup>4</sup> ISHIDA (1964) se refere a um variado material oriental a que Hartland não teve acesso.

negros do rio Tully de como ocorrem os nascimentos humanos comuns. Hartland pensou que tais estórias fossem sobrevivências de um estado de ignorância primitivo. Quase todos agora rejeitariam tal interpretação. Mas, se a existência de contos europeus sobre damas que ficaram grávidas depois de comerem peixes mágicos não implica que se diga hoje que os europeus são, ou eram, ignorantes dos fatos da paternidade fisiológica, por que tais estórias teriam tal implicação no caso dos negros do rio Tully?

3) Uma terceira razão para se rejeitar a suposição de uma nescia ignorância é o julgamento dos etnógrafos mais atuais. MEGGITT (1962), por exemplo, assinala que as respostas dadas por um Walbiri às perguntas sobre concepção dependem da pessoa a quem se pergunta e das circunstâncias nas quais se pergunta.

"Em contextos rituais, os homens falam da ação de *guruwari* (entidades espirituais) como o fator decisivo; em contextos seculares, eles mencionam tanto os *guruwari* quanto o ato sexual. As mulheres, tendo poucas atitudes rituais, geralmente enfatizam a cópula." (MEGGITT, 1962: 273.)

4) Fora da Austrália, a única sociedade para a qual comumente se pensa que a "ignorância da paternidade fisiológica" seja bem estabelecida é a das ilhas Trobriand. As primeiras declarações de Malinowski a esse respeito eram muito dogmáticas. Ele afirmava que o

"conhecimento da impregnação, do papel do homem na criação de uma nova vida no ventre da mãe, é um fato que os nativos não vislumbram nem levemente".

Mas, posteriormente, tornou-se muito mais cauteloso. A versão de 1932 dizia:

"Os Trobriand não sofrem de uma querela específica, a *ignorantia paternitatis*. O que encontramos entre eles é uma atitude complicada com relação aos fatos da maternidade e da paternidade. Nessa atitude entram certos elementos de conhecimento positivo, certas lacunas de informação embriológica. Esses ingredientes cognitivos, por sua vez, são encobertos por crenças de natureza animística e influenciados pelos princípios legais e morais da comunidade (...)" (MALINOWSKI, 1932: 21).

O que mais poderia ser dito de qualquer povo no mundo?

Deveríamos também notar que, no seu relato original, Malinowski afirmou que os Trobriand, como os negros do rio Tully, reconheciam a significação da cópula entre os animais, embora não a reconhecessem entre os homens. Além disso, como resultado de investigações feitas em 1951, o Dr. Powell chegou a conclusões de uma notável semelhança com as do Professor Meggitt sobre os Walbiri e esses achados são confirma-

dos por observações independentes registradas em AUSTIN (1934)<sup>5</sup>. Apesar da fama de Malinowski, as ilhas Trobriand não fornecem um caso que sustente e ilustre a possibilidade da ignorância total dos fatos da vida.

Aonde isso nos leva? A ignorância é uma coisa relativa, e obviamente somos todos ignorantes em algum grau, particularmente no que diz respeito ao sexo. No entanto, penso que qualquer pessoa que leia a evidência etnográfica australiana, com o espírito razoavelmente livre de preconceitos, deve concordar que, não apenas o peso da evidência está agora muito mais do lado dos que afirmam que não eram "ignorantes dos fatos da paternidade" em qualquer sentido simples, mas também que o peso da evidência sempre esteve desse lado. Sendo assim, é muito curioso, o fato de que uma longa linha de eminentes antropólogos que inclui Frazer e Malinowski, assim como o Professor Spiro, tenha tomado o ponto de vista oposto. A atitude do Professor Spiro é, de fato, típica. Ele está certamente ansioso em acreditar que os aborígines eram ignorantes e aceita a ignorância deles como um fato, sem investigar a evidência de modo algum, ao mesmo tempo que mostra uma relutância extrema em acreditar que os produtos do pensamento aborígene possam ser estruturados de maneira lógica. Isso, é claro, é uma tradição muito antiga. Na literatura antropológica, ignorância é um termo ofensivo. Dizer que um nativo é *ignorante* equivale a dizer que é infantil, estúpido, supersticioso. A ignorância é o oposto da racionalidade lógica; é a qualidade que distingue o selvagem do antropólogo. Quando o Professor Spiro escreve que a "religião persiste porque tem causas — é causada pela expectativa de que satisfaça desejos" (SPIRO, 1966: 117), está apenas repetindo de outra maneira o velho argumento frazeriano de que a esperança renasce eternamente, mesmo num contexto de completa ilusão. Trata-se de um argumento igual àquele que afirma que, se os homens montam ritos mágicos antes de iniciar uma pescaria, é porque se iludem na crença de que os peixes podem ser influenciados por palavras e ações distantes, e que continuam a acreditar nisso porque desejam apanhar

<sup>5</sup> O relato de Powell era o seguinte: "(Contaram-me que) o sêmen atua como o coagulador do sangue menstrual, produzindo um coágulo em que a criança-espirito (*baloma*) penetra através da cabeça ou de outro jeito e que começa a crescer após o 'despertar' com a entrada do *baloma*. Diante das minhas sugestões de que esse relato contradizia o de Malinowski ou era 'conversa de missionário' deturpada, meus informantes reagiram negando-as veementemente e assegurando-me que ambos os relatos eram 'verdadeiros', mas que eram 'diferentes'. O relato feito a Malinowski era 'conversa de homem', válida em situações formais, como, por exemplo, questões de propriedade de terra e coisas similares; o relato feito a mim era 'conversa de mulher e de criança', isto é, aquilo que os pais ou suas irmãs contavam às crianças quando elas ficavam suficientemente grandes para ter mais do que interesse sexual infantil no sexo oposto" (POWELL, 1956: 277-8. Citada com a permissão do autor).

peixes. Em outras palavras, religião e magia persistem dentro de um contexto de ignorância.

O que é interessante nesse argumento, tal como foi explorado por Frazer e também pelos neotylorianos, é que ele se aplica apenas a contextos *primitivos*. Frazer, que tinha um desprezo ilimitado pelo mago selvagem ignorante, não fez nenhuma objeção ao recital noturno da graça latina no Trinity College Hall. Não se pode legitimamente interpretar a leitura da graça como uma evidência de que as partes envolvidas são ou supersticiosas ou devotas; por que deveríamos, então, fazer suposições diferentes quando "nativos ignorantes" se ocupam de "rituais sem sentido"? Se uma abórigine australiana anuncia sua gravidez trazendo ao acampamento uma rã de uma espécie particular, ou vomitando depois de ingerir comida dada pelo seu marido, não se pode concluir que ela acredite que essas ações sejam a "causa" de sua gravidez num sentido físico. Elas são sinais e não causas. A prece de ação de graças num refeitório de universidade "diz" que a refeição já vai começar ou que acabou naquele instante; o conteúdo das palavras é totalmente irrelevante.<sup>6</sup> De igual maneira, as ações rituais descritas por Roth servem para "dizer algo" sobre a situação social e a condição social das partes envolvidas; elas não expressam a soma do conhecimento abórigine.

Isso me faz lembrar que, enquanto assinalam que os jovens têm graus porque prestam exames, os regulamentos da Universidade de Cambridge não especificam que se requer qualquer conhecimento prévio para alcançar esse fim desejado. No entanto os estudantes de Cambridge não ignoram a realidade dessa situação. A relação entre ritual e ato sexual nas teorias abórigines sobre as causas da gravidez parecem ser de uma espécie análoga.

Mas de qualquer maneira, como já disse, o que parece interessante não é tanto a ignorância dos abórigines, mas a ingenuidade dos antropólogos. Parece evidente que os sábios europeus ocidentais estão muito predispostos a crer que *outros povos* devem acreditar em versões do mito do Nascimento Virgem. Se nós cremos em tais coisas é porque somos devotos, se *outros* o creem é porque são idiotas. É nesse aspecto da questão que gostaria agora de me deter.

Primeiro, permitam-me declarar a minha predisposição pessoal. Considero muito improvável, com base no senso comum, que a "ignorância" genuina dos fatos básicos da paternidade fisiológica seja um fato cultural em qualquer lugar. É verdade que, sendo a gestação humana de nove meses de duração e os primeiros sinais de gravidez apenas percebidos semanas depois do ato sexual que a causou e sendo que, de qualquer maneira, o ato sexual é uma causa necessária mas não suficiente da gravidez, não é absurdo supor que possam existir grupos humanos que sejam inteiramente ignorantes do papel do homem. Mas considerem-se as probabilidades.

Seres humanos, onde quer que os encontremos, exibem um interesse quase obsessivo em questões de sexo e parentesco. Provavelmente sempre foi assim. Seres humanos existem na Terra há muito tempo, durante o qual têm demonstrado uma inteligência coletiva para resolver problemas de uma qualidade impressionante. A etnografia admite que, com muito poucas exceções, todas as comunidades culturais agora existentes estão cientes da conexão fisiológica entre o ato sexual e a gravidez. Os grupos de exceção, que se supõe ignorarem esta conexão, parecem ser completamente iguais aos seus vizinhos mais sabidos, em questões de habilidade técnica, complexidade de organização de parentesco, etc. Além disso, os grupos supostamente "ignorantes" não vivem em isolamento solitário — em algum fabuloso Shangrilá etnográfico —, mas são grupos que têm laços econômicos e políticos estreitos com outros povos que não são "ignorantes da paternidade fisiológica".

Minha dedução a partir disso é célica. Se certos grupos, como os Trobriand, persuadiram seus etnógrafos de que ignoravam os fatos da vida, é porque essa ignorância era para eles como que um dogma<sup>6</sup>. E, se o etnógrafo em questão acreditou no que lhe foi dito, é porque tal crença correspondia à sua própria fantasia particular sobre a ignorância natural de selvagens infantis.

Encontramos a suposta ignorância da paternidade fisiológica entre povos que os etnógrafos consideram muito primitivos. Essa "ignorância" é tida como marca de "primitivismo". Contrastando com isso, o nascimento miraculoso de um herói divino ou semidivino é uma característica da mitologia das "mais altas" civilizações. Dionísio, filho de Zeus,

<sup>6</sup> A evidência pró "dogma" é muito clara. Em 1909, o bispo de Queensland do norte observou a Frazer que a ignorância da relação entre o coito e a gravidez "constitui um fato que tem de ser considerado ao se introduzir um padrão de moralidade mais alto entre os abórigines, visto que estes não aceitam naturalmente a verdadeira explicação da concepção e do nascimento, até mesmo depois de serem admitidos nos postos da missão" (FRAZER, 1909). Em referências posteriores à afirmação do bispo, Frazer cita apenas esses comentários aqui reproduzidos, mas a retórica original em aceitar o ponto de vista europeu parece ter sido uma atitude peculiar aos homens. O bispo também disse a Frazer: "Frequentemente temos moças aqui que nos são enviadas grávidas e, nas conversas que temos com elas, nunca tratamos do erro de sua condição. Não temos nenhum trabalho depois, nem percebemos, pelo menos durante muitos anos, que as moças persistem na crença de que o coito não é a causa da gravidez". Ainda mais surpreendente é a descrição de Fortune (FORTUNE, 1932: 239) da sua tentativa de estabelecer um debate entre os dobu, que defendiam o papel do pai, e os Trobriand, que o negavam. "Mas cada dobu presente na sala imediatamente virava a cabeça da minha direção para a parede. Fingiam não ouvir a conversa, mas depois, quando estávamos a sós, eles ficavam furiosos comigo." A discussão era claramente sobre doutrina e não sobre conhecimento. Os teólogos que debatem a doutrina da transubstancialização não podem ser, com nenhum proveito, acusados de ignorar os fatos elementares da química.

nasce de uma virgem mortal, Semele, que mais tarde se torna imortal pela intervenção de seu divino filho; Jesus, filho de Deus, nasce de uma virgem mortal, Maria, que... Tais estórias podem ser duplicadas repetidamente. Elas não indicam ignorância.

A geração de antropólogos Frazer-Hartland tendia a adotar duas atitudes mutuamente inconsistentes com relação a tais estórias. Por um lado, visto que o Nascimento Virgem é claramente um conceito irracional, as estórias não poderiam ter sido inventadas por povos civilizados sensatos — constituem sobrevivências de um estágio primitivo anterior da sociedade. Por outro lado, estava implícito que a teologia das "religiões superiores" não poderia ser de forma alguma submetida a investigação antropológica. Apenas os padres católicos associados à revista *Anthropos* podiam considerar a possibilidade de que a religião dos povos primitivos tivesse um mérito teológico próprio.

É um fato notável que os cinco volumes que Hartland dedicou à discussão do Nascimento Virgem (HARTLAND 1894-6, 1909-10) não contêm praticamente nenhuma referência à cristandade e os volumes correspondentes de *The golden bough* (FRAZER, 1906), apesar de seu tom cínico, não fazem nenhuma tentativa para encaixar os pormenores da teologia cristã num esquema intercultural que inclua material primitivo<sup>7</sup>.

Ora, no seu contexto cristão o mito do Nascimento Virgem não implica ignorância dos fatos da paternidade fisiológica. Ao contrário, serve para reforçar o dogma de que o rebento da Virgem é o filho de Deus. Além do mais, a doutrina cristã sobre a paternidade física e espiritual de Deus-Pai não exclui a crença na paternidade sociológica de São José. Os cristãos medievais pensavam que São José era um marido traído... "José era um velho, um velho era ele"..., mas os autores dos evangelhos de São Mateus e de São Lucas combinam sua narrativa do Nascimento Virgem com uma genealogia que coloca Jesus em linha direta de descendência patrilinear desde Davi, passando por José. Em outras palavras, a interpretação que faço a partir da evidência de Roth, a qual o Professor Spiro considera tão nova e inaceitável, tem sido desde cerca de 1 600 anos ortodoxia para os cristãos. O mito, como rito, não distingue o conhecimento da ignorância. Ele estabelece categorias e afirma relações.

<sup>7</sup> Nas duas últimas páginas do seu trabalho em três volumes, Hartland comenta: "Não posso esconder de mim mesmo o fato de que alguns dos assuntos aqui tratados tenham importante relação com a controvérsia no Cristianismo", mas a sua ousadia herética não vai além disso. Frazer é igualmente cauteloso. FRAZER (1906: 349-50) chama a atenção para os trabalhos de vários autores que tinham visto similaridades entre o culto de Isis e o culto da Virgem Maria, mas ele mal comenta este tópico. No capítulo 1 do segundo livro do seu trabalho, que é sumariado como "Estórias do Nascimento Virgem", nunca menciona a cristandade.

Etnógrafos do fim do século XIX e do começo do século XX tinham a predisposição de descobrir casos de ignorância de paternidade fisiológica na leitura que faziam das obras teóricas de McLennan, Morgan et al. A fantasia que McLennan fazia do começo da civilização era de uma sociedade em que os homens se acasalavam promiscuamente e em que o único elo de parentesco reconhecido era o dado através das mulheres. A maternidade comum, argumentava ele, é um fato reconhecido prontamente, enquanto o reconhecimento da paternidade requeria reflexão e pensamento racional e seria, portanto, um desenvolvimento bastante posterior. A doutrina evolucionista de que os sistemas de descendência matrilinear representam um estágio mais inicial na evolução da sociedade humana do que os sistemas de descendência patrilinear, estava ligada a essa idéia de que o parentesco matrilinear é mais óbvio do que o parentesco patrilinear. Não se argumentava que a ignorância da paternidade fisiológica teria que prevalecer *agora* em todos os sistemas matrilineares, mas apenas que deveria ter prevalecido nas sociedades humanas "originais" e que essas sociedades originais teriam sido, por causa disso, matrilineares. Esse conjunto de idéias predispuçaram os etnógrafos que procuravam povos "muito primitivos" a pensar que eles poderiam descobrir matrilinearidade e ignorância da paternidade fisiológica estreitamente associadas. Além disso, mesmo quando a matrilinearidade não era óbvia, este tipo particular de ignorância poderia ser tomado como a marca final do primitivismo e, assim, confirmaria a esperança do antropólogo de haver encontrado um espécime vivo e fossilizado do homem primordial — o que é exatamente aquilo que os etnógrafos dos aborígenes australianos pensaram ter descoberto.

O evolucionismo, na sua forma grosseira do século XIX, não está mais na moda, mas versões do argumento evolucionista estão sendo constantemente revistas. Isso se liga ao fato de que a busca pelo primitivo definitivo, o qual é *inteiramente diferente* do homem civilizado, atrai fortemente certos antropólogos. Meus preconceitos vão na direção oposta. Os dados da etnografia são interessantes para mim porque muitas vezes parecem ser diretamente relevantes para as minhas experiências supostamente civilizadas. Não são apenas as diferenças entre os europeus e os Trobriand que me interessam, são as suas semelhanças. Este, é claro, é um preceito malinowskiano. Tentemos pô-lo em prática. Voltamos aos cristãos.

No caso cristão, faz-se uma distinção cuidadosa entre o *status legal* de Jesus *como um homem* e a sua natureza essencial *como um deus*. Enquanto homem, ele é o filho legítimo de José, o marido de Maria, e, neste sentido legal, pertence à linhagem de Davi. Em contraste, a sua essência divina deriva do fato de que o componente masculino da sua concepção foi o "divino espírito santo", o qual penetrou no corpo de

Maria por um caminho não-natural. Os pormenores disso constituíram o assunto de muita especulação culta numa outra época e o consenso geral era de que Maria havia sido fecundada através da orelha.

A distinção entre o *status legal* e a substância aparece também no caso matrilinear Trobriand, mas no sentido inverso. Uma criança Trobriand é da mesma linhagem legal que o espírito divino (*o baloma*), que penetra magicamente o corpo da mãe por um caminho não-natural no momento da concepção, mas a substância humana e a aparência da criança derivam do marido da mãe.

Entretanto, quando a criança é mais divina do que humana, existe um outro fator que conta além da separação entre *pater* e *genitor* e entre descendência e filiação. Na teologia do Cristianismo, não é suficiente que Jesus enquanto mediador seja ambigamente humano e divino ao mesmo tempo, Maria tem também de funcionar como mediadora e precisa, portanto, ter características anômalas quando considerada como ser humano. E o que poderia haver de mais anômalo do que um ser humano sem pecado e uma mãe que é virgem?

Essa é uma questão de alguma sutileza. Se tomamos toda a gama de material que se relaciona com aquilo que nós consideramos como nascimentos sobrenaturais, encontramos, num extremo, casos do tipo Trobriand, no qual nascimentos virgens produzem crianças normais nascidas de mães normais. Em seguida, temos mitos de gravidez mágica, nos quais, por exemplo, uma mulher velha que passou de muito a idade de ter filhos, recebe finalmente uma criança, como nas estórias bíblicas do nascimento de Isaac ou de João Batista. A implicação aqui é a de que, enquanto a criança está predestinada a ser um herói, a mãe permanecerá um ser humano normal. Por fim, no outro extremo, encontramos mães virgens do tipo cristão no qual tanto a mãe quanto a criança são completamente anormais<sup>8</sup>.

Os teólogos se deleitam com paradoxos desse tipo e a dificuldade na discussão antropológica inicial desse tópico era devida simplesmente ao fato de que os antropólogos não conseguiam se convencer de que seus informantes primitivos poderiam estar armados com a engenhosa sofisticação de um padre jesuíta. Mas podemos ir além do que já foi dito? Será que podemos oferecer alguma explicação geral para a razão

<sup>8</sup> Todas as inúmeras "deusas-mãe" do Mundo Antigo parecem ter sido classificadas como "virgens". Aqui podem ocorrer problemas de tradução muito complexos. Nas ilhas Trobriand, uma viúva, após terminar o luto, torna-se "donzela desposável" e é assim classificada. É pelo menos possível que o título de "virgem" dado a deusas tais como Afrodite signifique que elas são sexualmente disponíveis e que não seja uma referência à sua condição fisiológica. Aliás, o hebraico original de Isaías 7, 14, que é citado por Mateus, 1, 23, refere-se a uma "donzela" e não a uma "virgem".

que leva as pessoas a manterem um dogma que parece se opor aos fatos da paternidade fisiológica, ou será que cada caso é peculiar?

Tylor, Frazer e os neotylorianos modernos supõem que afirmações de dogma começam como tentativas equivocadas para explicar causa e efeito no mundo da natureza. O dogma persiste depois porque essas idéias errôneas satisfazem desejos psicológicos. Enquanto positivista vulgar, repreendo tal especulação sobre causas que são inacessíveis à observação e à verificação. Pode parecer surpreendente que os homens persistam em expressar crenças formais que são palpavelmente falsas, mas não se chegará a parte alguma aplicando-se cânones de racionalidade a princípios de fé. Tudo o que o analista pode fazer é observar as circunstâncias nas quais o dogma falso é afirmado e estudar de outras maneiras o contexto dessa afirmação. Como no recital da ação de graças no refeitório da universidade, nós compreendemos o que a reza "significa" pelo estudo da situação e não pelo estudo das palavras.

Existe alguma coisa que o dogma do Nascimento Virgem "diga" sobre a sociedade no qual é afirmado? Bem, consideremos primeiro a simples lógica da questão. O mito cristão é compatível com um sistema social que é essencialmente patriarcal, em que se admite que os governantes sejam tão superiores aos governados que diferenças de classe quase que se ossificam em castas, uma sociedade em que os senhores jamais se casam com pessoas de classes inferiores, mas em que graciosamente se dignam a tomar escravas como concubinas e a elevar seus filhos à altura da elite. Tais sociedades, de fato, repetidamente surgiram na cristandade, especialmente em Bizâncio e no Brasil do século XVIII, países nos quais o culto da Virgem era excepcionalmente bem desenvolvido. Seria necessária muita pesquisa cuidadosa para se descobrir se essa correlação não é apenas acidental, mas parece ser uma característica notável do colonialismo católico (que o distingue claramente da variedade protestante) que os governantes, com sua predisposição para a Mariolatria, tivessem a tendência a puxar seus filhos mestiços para as fileiras da elite. Ao contrário, os colonizadores protestantes, que de um modo geral tendem a rejeitar o mito do Nascimento Virgem, sempre empurraram seus filhos bastardos para as camadas abaixão, insistindo em que o *status* de governador-deus é exclusivo dos puros de sangue. Deus e Jesus coadunam-se bem com o *ethos* das escolas para a elite inglesa, a Virgem Maria não tem nada que ver com esse *ethos*.

Compreendo perfeitamente que muitas pessoas acharão essa maneira de tratar a ideologia cristã muito chocante e ainda mais contestável do que a célebre conexão, feita por Weber, entre o Protestantismo e o surgimento do capitalismo, mas estou falando sério. Os antropólogos ingleses evolucionistas do século XIX eram, na sua maioria, escoceses pres-

biterianos impregnados com estudos clássicos e que compartilhavam, tanto quanto se pode julgar, a maior parte dos valores imperialistas paternalistas, característicos da classe dominante inglesa do período. Suas teorias revelam um mundo fantasioso de homens senhoriais que copulavam indiscriminadamente com as suas esposas escravas, as quais depois tinham filhos que reconheciam suas mães, mas não seus pais (MCLENNAN, 1865: cap. 8). Esta fantasia tinha alguma semelhança, ainda que indireta, com aspectos da escravidão americana, mas não guarda nenhuma semelhança com o comportamento registrado de qualquer sociedade primitiva conhecida ou de qualquer espécie de animal. Ela era justificada simplesmente por um raciocínio *a priori*. No começo, os homens teriam sido incapazes de reconhecer uma conexão causal entre o coito e o parto, de modo que, embora os homens dominassem e satisfizessem seus desejos através da violência, a única forma reconhecida de parentesco seria a consangüinidade dada através de elos femininos. O resultado deste raciocínio era uma teoria apropriada aos imperialistas protestantes e não aos católicos.

Os argumentos de McLennan foram aceitos por seu amigo Robertson-Smith, que os passou adiante para Frazer, que os passou adiante para um séquito de correspondentes e admiradores etnográficos. Toda a argumentação foi recapitulada de um modo bastante explícito por Hartland e teve sua isca engolida inteiramente por Malinowski. Isso foi lá para o ano de 1913 e, como já vimos, Malinowski depois modificou sua posição de maneira considerável. Contudo ele manteve grande respeito pela aristocracia e, até mesmo no fim da vida, considerava o "contato cultural" como uma espécie de patronagem que os Estados coloniais paternalistas estendiam aos seus súditos mais primitivos. A ignorância dos Trobriand era um elemento necessário para a continuação de seu primitivismo.

Por volta de 1932, a teoria de Malinowski sobre a ignorância dos Trobriand havia sido abandonada parcialmente, mas persistia a questão da mitologia Trobriand. Havia, por exemplo,

"A maravilhosa terra de Kaythalugi ('cópula saciada'), povoada exclusivamente por mulheres sexualmente furiosas. Estas são tão brutalmente devassas, que seus excessos matam todo homem que por acaso chegue às suas praias e mesmo as suas crianças do sexo masculino jamais alcançam a maturidade antes de serem mortas pelo sexo. Contudo essas mulheres eram muito fecundas, gerando muitos filhos, machos e fêmeas" (MALINOWSKI, 1932: 156).

Note-se como essa versão Trobriand da Terra das Amazonas se assemelha às próprias fantasias do antropólogo. A imaginação de McLennan corria para homens furiosos violentando promiscuamente suas servis mulheres; a imaginação dos Trobriand levava-os a inventar um mundo de

mulheres furiosas violentando promiscuamente seus homens servis. O sonho de McLennan emergiu do contexto de uma classe dominante patriarcal que tinha horror de pensar em qualquer casamento entre um homem de classe alta e uma mulher de classe baixa; a versão Trobriand pertence a uma sociedade de matrilinearidade virilocal, estratificada por classe do mesmo modo, na qual as mulheres são dadas como tributos a líderes políticos.

O Professor Spiro não se deixará impressionar. Ele ainda perguntará: mas como pode você *provar* que essas associações entre fatos são relevantes? Bem, falando francamente, não pretendo provar coisa alguma. No meu jeito positivista vulgar, quero apenas arrumar as peças do quebra-cabeças. Quando as peças combinam, eu me interesso. Acho que essas coisas nos dizem algo sobre os Trobriand e também sobre os fatores que influenciaram o desenvolvimento da teoria antropológica. Mas concordo que não aprendemos mais sobre a ignorância factual dos Trobriand do que sobre a ignorância de McLennan.

Mas ainda não expliquei inteiramente o que estou querendo dizer. De vez que a questão da crença em mães virgens e da ignorância da paternidade constituiu o tema de uma vasta literatura, qual o interesse em apenas recapitular pedaços de velharias curiosas?

Bem, em parte estou interessado no problema do método. Estamos lidando aqui com afirmações que sabemos serem falsas, mas como deveríamos interpretar afirmações etnográficas sobre inverdades palpáveis? Várias respostas podem ser dadas a essa questão. Se somos tylorianos, aceitamos as crenças pelo que elas afirmam literalmente. Podemos então seguir os passos de Frazer e de Hartland, reunindo enormes arquivos de crenças aparentemente similares encontradas em todas as partes do mundo. Temos então que perguntar: por que todos esses povos acreditam em coisas que não são verdadeiras? E, se vocês imaginam que haja uma resposta simples para essa pergunta, acho que sua única saída é dizer que crenças falsas são frutos da ignorância infantil. Essa foi a resposta oferecida pelos evolucionistas, pelo Malinowski de 1913 e, numa forma modificada, pelo Professor Spiro em 1966.

Se não somos tylorianos, podemos dizer o que os informantes Trobriand de Powell disseram. Existem diferentes tipos de verdade. E é isso que os bons católicos dizem: "Nós sabemos que as virgens não concebem, mas também sabemos que a Santa Mãe de Deus era e será sempre uma virgem imaculada". Essa é a maneira de responder dos povos religiosos e é uma resposta que posso respeitar. Mas não acho que seja a resposta que deveria ser dada por antropólogos profissionais no exercício de seus deveres profissionais. Nós somos analistas sociais e não teólogos. De um ponto de vista antropológico, proposições teológicas não-racionais servem apenas como dados e não como explicação. Assim,

voltamos ao positivismo vulgar. Que análise positivista seria apropriada ao tipo de dado etnográfico que venho discutindo?

Advoco o método que Lévi-Strauss chamou de "estruturalista". O estruturalismo (neste sentido) requer que se arranjam as peças para se formar um padrão. As peças de cada padrão precisam vir de um único contexto, não se podendo, pois, aceitar a técnica do método comparativo de Frazer, no qual fragmentos de evidência são tirados daqui, dali e de toda parte. Por outro lado, não precisamos ser funcionalistas até o fim e descrever *toda* a evidência de cada contexto. Nossa objetivo ainda é comparativo. Queremos distinguir a variedade de formas pelas quais um único padrão etnográfico pode se manifestar e depois examinar a natureza dessas variações.

Os exemplos seguintes mostram a importância de ver tais padrões, não como uma soma de elementos soltos, mas como um todo. Frazer destinou dois volumes inteiros de *The golden bough* à discussão do tema da Maternidade Virgem misturado com espírito de cereais, deusas da fertilidade, deuses moribundos e outros mais. Ele estava convencido desde o início de que a deusa-mãe era uma sobrevivência de um estágio matrilinear da evolução social. Quando se deparava com evidência contrária, ele ou a suprimia ou inventava formas de organização social bem imaginárias para dar conta da discrepância. Num determinado momento, torceu alguns comentários feitos pelo grego siciliano Diodorus sobre o *status* da mulher egípcia, a fim de demonstrar que os antigos egípcios tinham um sistema de descendência matrilinear no qual os homens se casavam com suas irmãs e a linha de sucessão passava do homem para o seu próprio filho no *status* duplo de filho da irmã e marido da filha (FRAZER, 1914: v. 5, 44n; v. 6; 213 et seqs.; cf. DIODORUS: v. 1, cap. 27; 1-2). Lamento informar que o ensaio sobre a estrutura da descendência unilinear do nosso presidente — Professor Meyer Fortes —, que é celebrado com justiça, não inclui esse interessante sistema (FORTES, 1953).

No entanto Frazer suprime o comentário do mesmo autor grego de que "os egípcios colocam só o pai como autor da geração e a mãe apenas como ninho e alimento para o feto", o que é claramente uma doutrina patrilinear extremista (DIODORUS: v. 1; cap. 80; 3-4). Da mesma maneira, quando Frazer se alonga numa descrição um tanto lasciva do templo da prostituição do sul da Índia (FRAZER, 1914: v. 5, 63), suprime grande parte da evidência porque ela conflita com sua proposição básica sobre a matrilinearidade, bem como com sua teoria de que a prostituta do templo é considerada como uma encarnação da deusa (FRAZER, 1914: v. 5; 71). Ao salvar do esquecimento a evidência suprimida por Frazer, poderei talvez demonstrar os méritos do método estruturalista.

O lugar é Kanara do Sul. Como em Kerela, que lhe é vizinha, as castas comuns são matrilineares. Os brâmanes são patrilineares e consideram esse fato como um sinal de sua superioridade social. A descrição original foi retirada dos escritos de Francis Buchanan em 1801 (PINKERTON, 1808-14: v. 8; 749), que nos diz que mulheres brâmanas respeitáveis, se viúvas ou se negligenciadas pelo marido, poderiam tornar-se esposas da divindade. O rito matrimonial consistia simplesmente em comer um pouco de arroz que tivesse sido oferecido à divindade. Se a mulher então escolhesse morar no templo, ela teria o *status* de um tipo de deusa e seria alimentada e vestida às custas do templo. Ela seria livre para ter relações sexuais com qualquer brâmane, mas geralmente tornava-se a concubina permanente de uma pessoa de posição social alta, tal como um funcionário do governo. Os filhos dela pertenciam a uma respeitável seção especial (*stanika*) de uma casta especial chamada *moylar*. Mulheres de castas diferentes poderiam seguir profissão semelhante, mas teriam que viver fora do templo, e seus filhos também seriam *moylar*, embora de uma categoria inferior. Dentro da casta geral dos *moylar* havia vários subgrupos endogâmicos. A linha de sucessão entre todos os *moylar* passava de pai para filho, mas cada patrilineagem resultante seguia os costumes de casta da ancestral matrilinear que a fundou. Os brâmanes comuns, apesar de professarem desprezo aos *moylar*, na prática comportavam-se para com eles como se os *moylar* tivessem um *status* ritual alto.

Neste caso, a mãe é uma viúva, a esposa legítima de um deus. Ela é engravidada pela ação de um ser humano. O filho é o fundador de uma linha de descendência patrilinear que se origina de sua mãe, mas cujas qualidades de *status* derivam do marido divino desta. Embora tanto a mãe quanto o pai fisiológico pudessem ser brâmanes, o filho não é legalmente relacionado a nenhum deles, já que é de uma casta separada. Este último pormenor traz complicações, que questionava a teoria de que o filho *moylar* deveria ser considerado superior a seu pai brâmane.

Tomados em conjunto, esses fatos formam um padrão de alguma complexidade. Mas notem como os dados sobre o Cristianismo formam um padrão muito semelhante, só que com todos os elementos invertidos. No caso cristão, a mãe é uma virgem e não uma viúva. E é a esposa legítima de um ser humano e não de um deus. O filho é o último e não o primeiro membro de sua linha patrilinear. Embora tanto a mãe quanto o pai legítimo sejam seres humanos, o filho não é substancialmente relacionado com nenhum deles, já que é um deus. Este último pormenor traz complicações, que questionam a teoria de que a mãe é um ser de uma ordem inferior à do filho.

Mas, como antes, nos defrontamos com a mesma questão. Qual o sentido de arrumar os fatos dessa maneira? Como posso saber que tais

padrões são significativos? Eu não sei. Eu os acho interessantes. Se voltarmos aos casos australiano e Trobriand, os dados não formam o mesmo padrão idêntico, mas algumas das variáveis se repetem.

Na Austrália, o espírito fertilizador da criança, como o Espírito Santo, origina-se de Deus (a Serpente do Arco-íris). Na Austrália, o ritual do matrimônio leva a mulher a aceitar uma dádiva de comida oferecida pelo seu marido humano; no sul da Índia, a mulher come comida do santuário de seu marido divino. Na Austrália, a ideologia da filiação se assemelha à do Cristianismo. É Deus (na forma da Serpente do Arco-íris e/ou do Ancestral Totêmico) quem é reconhecido como o *genitor* da criança, enquanto o marido humano (o único a ter acesso sexual à mulher) é o *pater* — uma inversão paradoxal da distinção comum entre *pater* e *genitor*. No caso Trobriand, o espírito fertilizador de crianças vem de Tuma, o outro mundo. Elas se originam como ancestrais mortos do subclã da mãe. Contrastando nitidamente com todos os outros casos discutidos, a mãe e a criança são aqui intrinsecamente relacionados — eles são do mesmo subclã por toda a eternidade. Não há nenhuma divindade que seja “alguém além da” mãe, e o marido da mulher não tem nenhum *status* perante o filho, quer como *genitor* reconhecido, quer como *pater* reconhecido. Mas o marido fornece a substância física da criança e apenas o marido tem acesso sexual à mulher.

Se estudássemos outros exemplos de Nascimento Virgem, encontrámos as mesmas variáveis combinadas de novas maneiras. Encontrámos também novas variáveis. Por exemplo, na mitologia Átis/Adônis, que foi discutida por Frazer, ocorre uma inversão importante. O deus é do sexo feminino e o *genitor* reconhecido é um ser humano, mas muitos dos outros elementos são similares aos casos indiano e cristão. Não posso, neste trabalho, seguir essas ramificações nem discutir aonde elas podem nos levar. Apenas assinalaria que os temas sobre descendência, filiação e/ou aliança matrimonial entre deuses e homens são necessária e basicamente relevantes para a simbolização do tempo e para a nossa apreensão topográfica do mundo.

Deixem-me tentar juntar os vários fios da minha argumentação. O ponto crucial é este: de muitas fontes, ouvimos falar de lendas, tradições e práticas rituais que parecem implicar a crença de que as mulheres podem ser às vezes engravidadas sem o recurso da inseminação masculina. O meio mais simples de explicar tais crenças é dizer que se devem à ignorância daqueles que nelas acreditam. Muitos antropólogos argumentaram desse modo e alguns ainda estão inclinados a fazê-lo. Eles parecem ganhar segurança ao supor que os povos que estudam têm a ignorância simplória das crianças pequenas. Que Frazer pensasse assim, é compreensível; que meus contemporâneos o façam, é extraordinário.

Um modo alternativo de explicar a crença, que de fato é falsa, consiste em dizer que ela é um tipo de dogma religioso, que a verdade

que ela expressa não está relacionada com o mundo real das coisas cotidianas, mas sim com a metafísica. Está claro que, por exemplo, os cristãos que afirmam “acreditar” na doutrina do Nascimento Virgem, ou na doutrina bastante próxima da Imaculada Conceição, não estão argumentando a partir de uma posição de ignorância. Ao contrário, essas doutrinas são compatíveis com posições de uma extrema sofisticação filosófica. Este tipo de explicação deve ser preferível ao outro. O selvagem infantil de Frazer deve ser eliminado do debate antropológico de uma vez por todas e, no seu lugar, deveríamos colocar um teólogo meio confuso, mas não menos engenhoso do que o bispo de Woolwich ou mesmo do que o mais inteligente dos meus colegas antropólogos.

Este teólogo confuso lida com o problema que constitui o cerne da filosofia especulativa. Qual é a diferença entre o físico e o metafísico? Uma das maneiras de encarar a questão é equiparar o não-agora com o outro mundo. Neste caso, o passado e o futuro se fundem como atributos do outro mundo, ao contrário do presente, que é a experiência empírica da vida real. A relação entre o “aqui-agora” e o “outro” pode ser assim vista como uma relação de *descendência*. Tanto os meus ancestrais, quanto os meus descendentes, pertencem à categoria do “outro”. Apenas eu estou aqui e agora. É claro que há muito mais a dizer sobre a questão das gerações alternadas e sobre a tendência em se colocar os avós e os netos na mesma categoria de parentesco. Estou apenas querendo dizer que, muito freqüentemente e muito prontamente, combina-se a distância social no tempo, no espaço e entre gerações com uma distinção entre os mortos e os vivos, e que isso é relevante para a nossa compreensão dos dados que discutimos.

A relação entre o aqui e agora e o outro mundo também pode ser representada de outras maneiras, tal como, por exemplo, uma relação de *status* de classe e poder: os deuses são perfeitos e poderosos, os homens são imperfeitos e impotentes; ou como uma relação entre normalidade e anormalidade: daí o nascimento sobrenatural e a imortalidade dos seres divinos.

Mas a disjunção entre os dois mundos não é suficiente. É preciso que haja também continuidade e mediação. Entrecortando a idéia de que os homens impotentes são os descendentes de deuses potentes, temos o dogma incestuoso de que os deuses e os homens podem ter uma ligação sexual. Dogmas sobre Nascimento Virgem e sobre a irrelevância da sexualidade masculina entre os seres humanos surgem como subproduto desta teologia. Não afirmo que tais dogmas sejam causados dessa maneira, mas é aqui que eles se encaixam e isso acontece tanto em sociedades primitivas quanto em sociedades sofisticadas.

Foi necessário que esta conferência ficasse incompleta, mas os pontos básicos que gostaria de assinalar são os seguintes:

1) Com freqüência, as teorias antropológicas falam mais a respeito dos antropólogos do que a respeito de sua disciplina.

2) Continuemos céticos e positivistas. Tentemos ver as conexões entre os fatos tal como eles se apresentam. Não injetemos de fora explicações causais mágicas.

3) Já é hora de abandonar a distinção tradicional entre a estupidez dos selvagens e a teologia dos homens civilizados. As estórias sobre ignorância da paternidade entre povos primitivos são do mesmo tipo que as estórias sobre o Nascimento Virgem de deuses nas religiões chamadas de superiores. Em nenhum dos dois casos, os contadores de estória são estúpidos. Se quisermos entender tais estórias, precisamos considerá-las em conjunto como variações sobre um mesmo tema estrutural.

4) Se os antropólogos quiserem justificar sua pretensão de serem estudiosos de religião comparada, precisam ser menos polidos. Até agora demonstraram um melindre extraordinário para com a análise do Cristianismo e do Judaísmo, que são religiões nas quais eles próprios, ou seus amigos próximos, estão profundamente envolvidos. O boletim número cinco de Roth sobre os aborígines do norte de Queensland era um documento de considerável interesse etnográfico. O evangelho de São Mateus também o é. Antropólogos sérios devem tratar os dois trabalhos em pé de igualdade, pois ambos são registros de doutrina teológica.

## Referências

ASHLEY-MONTAGU, M. F.

1937 — *Coming into being among the Australian aborigines*. Londres, Routledge.

AUSTIN, L.

1934 — Procreation among the Trobriand islanders. *Oceania*, 5: 102-18.

DIODORUS, veja OLDFATHER, C. H.

1932 — *Diodorus of Sicily*. Loeb Classical Library. Londres, Heinemann. 10 v.

FORTES, M.

1953 — The structure of unilineal descent groups. *American Anthropologist*, 55: 17-41.

FORTUNE, R. F.

1932 — *Sorcerers of Dobu*. Londres, Routledge.

FRAZER, J. G.

1905 — The beginnings of religion and totemism among the Australian aborigines. *Fortnightly Review*, nova série, 78: 162-72 e 452-66.

1906 — *Adonis, Attis, Osiris*. Londres, Macmillan.

1909 — Beliefs and customs of the Australian aborigines. *Man*, 9: 145-7.

1910 — *Totemism and exogamy*. Londres, Macmillan. 4 v.

1914 — *The golden bough*. 3. ed. Londres, Macmillan. 12 v.

GEERTZ, C.

1966 — Religion as a cultural system. In: BANTON, M., org. *Anthropological approaches to the study of religion*. Londres, Tavistock.

HARTLAND, E. S.

1894-6 — *The legend of Perseus*. Londres, David Nutt. 3 v.

1909-10 — *Primitive paternity*. Londres, Folk-lore Society. 2 v.

ISHIDA, E.

1964 — Mother-son deities. *Hist. Religions*, 4: 30-68.

KABERRY, P. M.

1936 — Spirit children and spirit centres of the North Kimberley Division, West Australia. *Oceania*, 6: 392-400.

1939 — *Aboriginal woman*. Londres, Routledge.

LEACH, E. R.

1961 — Golden bough or golden twig? *Daedalus*, Spring 1961, p. 371-87.

MALINOWSKI, B.

1913 — *The family among the Australian aborigines*. Londres, London University Press.

1932 — *The sexual life of savages in North Western Melanesia*. 3. ed. prefaciada. Londres, Routledge.

MCLENNAN, J. F.

1865 — *Primitive marriage*. Londres, Quaritch.

MEGGITT, M. J.

1962 — *Desert people*. Sydney, Angus & Robertson.

PINKERTON, J.

1808-14 — *A general collection of the best and most interesting voyages & travels in all parts of the world*. Londres, Longman, Hurst, Rees & Orme. 17 v.

POWELL, H. A.

1956 — *An analysis of present day social structure in the Trobriands*. Tese. Londres.

PURCELL, B. H.

1893 — Rites and customs of Australian aborigines. *Z. Ethnol.*, 25: 286-9.

RADCLIFFE-BROWN, A. R.

1931 — *The social organization of Australian tribes*. (*Oceania Monogr.*, 1.) Melbourne, Macmillan.

ROHEIM, G.

1932 — Psycho-analysis of primitive cultural types. *International J. Psycho-Anal.*, 13; 1-224.

- ROTH, W. E.  
1903 — *Superstition, magic and medicine*. Brisbane, Vaughan.
- SCHMIDT, W.  
1952 — Der Konzeptionsglaube australischer Stämme. *Intern. Arch. Ethnogr.*, 46: 36-81.
- SPENCER, B. e GILLEN, F. L.  
1899 — *The native tribes of Central Australia*. Londres, Macmillan.
- SPIRO, M. E.  
1966 — Religion: problems of definition and explanation. In: BANTON, M., org. *Anthropological approaches to the study of religion*. Londres, Tavistock.
- STANNER, W. E. H.  
1933 — The Daly river tribes: the theory of sex. *Oceania*, 4: 26-8.
- STREHLLOW, C.  
1907-21 — *Die Aranda und Loritja Stämme in Zentral-Australia*. Frankfurt, Baer.
- Talmud. Kiddush*, 30 b. Veja EPSTEIN, v. I, *The Babylonian Talmud: Seder Nashi VIII Kiddushin*. Trad. por H. Freedman. Londres, Soncino Press, 1936. p. 149.
- THOMSON, D. F.  
1933 — The hero cult, initiation and totemism on Cape York: the knowledge of physical paternity. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 63: 505-10.
- WARNER, W. L.  
1937 — *A black civilization*. Nova York, Harper.

#### 4. CABELO MÁGICO \*

##### Introdução

O problema que se segue é o que vem me preocupando em termos muito amplos e gerais. A maior parte do trabalho dos antropólogos sociais envolve a interpretação do comportamento simbólico. Quando falamos de "estrutura social", estamos traduzindo em nosso jargão vários fragmentos e partes de comportamentos culturalmente definidos que optamos por considerar como "símbolos". Isto é particularmente óbvio no caso do ritual religioso. As generalizações de Van Gennep no *Rites de passage* são um exemplo clássico disto, mas mesmo a ingênua teoria "associacional" da magia de Frazer supõe que os antropólogos possuem alguma espécie de chave de ouro, com a qual podem calmamente afirmar que uma determinada amostra de comportamento humano estereotipado "significa" ou é um "símbolo" disto, daquilo, ou de qualquer outra coisa.

Não desejo me envolver no lamaçal filosófico implícito em afirmações deste tipo. Concordo em que a maior parte deste tipo de interpretação não tem nenhuma justificativa lógica razoável. Isto não me impede, contudo, de tentar uma interpretação. Considerada de maneira lógica, quase toda a teoria psicanalítica repousa sobre as mais evidentes falá-

\* Reproduzido de LEACH, E: R. *Magical hair*. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 88: 147-64, 1958. Trad. por Márcia Bandeira de Melo Nunes. (Ensaio agraciado com o prêmio Curl Bequest, 1957.)

cias; entretanto, de uma maneira ou de outra, ela freqüentemente se mostra esclarecedora.

O meu problema intelectual é diverso. Presumindo que podemos fazer suposições plausíveis sobre a interpretação do "comportamento simbólico", parece imediatamente óbvio que se pode fazer alguma distinção entre o que poderia ser chamado de conteúdo pragmático, ou operacional, do símbolo e seu conteúdo de comunicação. Esta observação foi muito trabalhada por Malinowski em relação à linguagem. Argumentando que os lingüistas de sua época pensavam a linguagem simples e unicamente como um meio de comunicação, ele foi ao extremo oposto e afirmou que a mais importante qualidade da linguagem é o fato de ser ela um instrumento pragmático. As palavras não dizem simplesmente algo sobre o estado de coisas; em nove entre dez casos, as palavras têm consequências: elas alteram o estado de coisas (MALINOWSKI, 1932; 1935).

Esta qualidade dual não está restrita a palavras enunciadas, mas está presente em quase todos os tipos de símbolos, com exceção dos símbolos artificiais inventados pelos lógicos profissionais com o objetivo específico de não estarem carregados de valores. O comportamento simbólico não só "diz" alguma coisa, como também desperta emoções e, consequentemente, "faz" alguma coisa. Mas isto coloca para o antropólogo um problema essencialmente psicológico: de onde vem, especificamente, o conteúdo emocional dos símbolos, e o que faz com que alguns símbolos tenham maior carga emocional do que outros?

Em nossa sociedade, se dois homens trocam um aperto de mãos, o comportamento tem um "significado", que é equivalente a uma afirmativa como esta: "Nós somos duas pessoas que têm a mesma posição social e que podem conversar uma com a outra sem empecilhos". Como observadores externos, podemos verificar este significado andando pela Europa e pela América e observando as ocasiões em que indivíduos trocam apertos de mão e quais indivíduos específicos agem desta forma. Esta técnica de interpretação de símbolos, que dispensa em grande medida quaisquer suposições psicológicas, é a que Radcliffe-Brown advogava como sendo em geral apropriada para os antropólogos.

Ao contrário, se eu beijo os lábios de uma moça bonita, o gesto tem um "significado" indeterminado. Como o exemplo anterior, pode ser parte de um ritual de saudações ou de despedida, mas pode também ter uma significação emocional adicional para cada uma das pessoas individualmente envolvidas. O observador externo pode somente fazer suposições sobre o que está acontecendo.

A principal diferença entre estes dois efeitos do comportamento simbólico é que o primeiro é público e o segundo privado. A essência do

comportamento simbólico público é que ele é um meio de comunicação; o ator e a sua platéia compartilham de uma linguagem comum, uma linguagem simbólica. Eles devem compartilhar de um conjunto comum de convenções em relação ao significado dos diferentes elementos na linguagem, pois de outra forma haveria uma quebra na comunicação. Falando de modo geral, isto é o que entendemos por Cultura. Quando as pessoas pertencem a uma mesma Cultura, elas compartilham entre si diversos sistemas de comunicação compreendidos mutuamente. Cada membro de uma tal Cultura atribuirá o mesmo significado a qualquer item particular de "ritual" culturalmente definido.

A qualidade característica do simbolismo privado é, ao contrário, seu poder psicológico de despertar emoções e alterar o estado do individuo. A emoção é despertada não por qualquer apelo às faculdades racionais, mas por algum tipo de ação deflagradora nos elementos subconscientes da personalidade humana. A extensão em que nossas próprias emoções privadas, em tais circunstâncias, são também experimentadas por outros é algo que somente podemos supor.

A distinção entre público e privado, social e individual, é a que constantemente diz respeito ao antropólogo. Na maior parte das situações, seria bastante aconselhável deixar as questões psicológicas para os psicólogos e se ater firmemente às facetas sociológicas públicas do caso; o comportamento pode, então, ser analisado dentro do quadro de referência de Radcliffe-Brown como um sistema de comunicação entre pessoas sociais estruturalmente definidas. Mas o problema permanece: qual é a conexão entre o setor público e o setor privado do sistema simbólico?

Este problema se torna particularmente crucial na discussão entre antropólogos e psicanalistas. Analistas de diferentes escolas estabeleceram dogmas a respeito do que "significam" espécies particulares de símbolos quando aparecem inesperadamente em sonhos e no comportamento obsessivo de pacientes psiquiátricos individuais. Esta é uma questão relevante para antropólogos devido aos curiosos procedimentos utilizados para validar as teorias dos analistas.

É comum em todas as escolas de psicoterapia que interpretações simbólicas particulares sejam justificadas através de uma ênfase em supostas características do Inconsciente. Para todas as escolas, é um dogma comum que os tabus que a sociedade impõe ao comportamento sexual e excretório resultem em "repressão". Como uma consequência deste processo de civilização, a "parte reprimida da personalidade" (o *id* na terminologia freudiana) procura expressar seus desejos sexuais e excretórios por meio da utilização de símbolos que representam um deslocamento dos interesses básicos genitais e pré-genitais.

Tais doutrinas psicanalíticas são, devido à sua natureza, incapazes tanto de confirmação quanto de refutação, mas por uma convergência há muito tempo estabelecida os analistas freqüentemente extraem do material etnográfico o apoio para suas observações clínicas. Procedem assim, ao que parece, para tornar suas interpretações rebuscadas mais plausíveis ao público leigo.

Este procedimento foi adotado pelo próprio Freud em várias ocasiões, notavelmente em *Totem e tabu*. Sua justificativa lógica é dada pela crença, agora fora de moda, de que as sociedades "primitivas" são, num certo sentido, cronologicamente arcaicas. FREUD (1919: cap. I, § 1) afirma especificamente que "podemos reconhecer na vida psíquica (dos primitivos) um estágio primitivo, bem conservado, de nosso próprio desenvolvimento". Por esta analogia, considera-se a falta de inibição sexual nas convenções consuetudinárias de uma sociedade primitiva como correspondendo ao comportamento desinibido de uma criança em nossa própria sociedade. Ademais, as sociedades primitivas são freqüentemente representadas como possuindo uma espécie de personalidade coletiva, de modo que os mitos e rituais dos povos primitivos correspondem aos sonhos e brincadeiras de crianças ocidentais. Consistentemente com isto, os rituais das sociedades primitivas são representados como obsessões que correspondem ao comportamento obsessivo dos neuróticos em nossa sociedade. Na verdade, muitos psicoterapeutas usam os termos "ritual" e "comportamento obsessivo" como sinônimos. Não foi somente Freud quem escreveu desta forma em 1906, analistas eminentes ainda o fazem em 1956.

Uma vez que se aceita isso, segue-se o resto. Os rituais primitivos, como expostos na literatura etnográfica, demonstram conter componentes simbólicos similares àqueles que surgem em sonhos e na imaginação de indivíduos psicopatas. Afirma-se, então, que os símbolos nos rituais primitivos "significam" a mesma coisa que os mesmos símbolos "significam" no consultório do psicanalista. Isto é sustentado para provar que certos tipos de significados simbólicos são universais para toda a humanaidade.

As falácias lógicas desta tese são óbvias. Mas as falácias empíricas não o são. Se um antropólogo parte para a descoberta do que significa um símbolo social, considerado simplesmente como um elemento num sistema de comunicação, é muito provável que ele chegue precisamente à mesma conclusão que é alcançada pelo psicanalista por meio de suas abomináveis técnicas de intuição por acerto ou erro. Qual é o significado desta convergência?

Este é o problema geral examinado neste artigo. A fim de tornar o ensaio menor, organizei meu material sob a forma de resenha de um

livro de um experiente e famoso psicanalista, o Dr. Charles BERG (1951). Nesse livro, o autor usa material antropológico para provar conclusões de tipo psicanalítico, de maneira muito semelhante à de Freud. A afirmativa de Freud de que o material etnográfico tem significado para a teoria psicanalítica é, acredito, muito falaciosa. Mas a proposição inversa é menos clara. Pode ser que o material psicanalítico tenha significado para a teoria antropológica. Esta é a proposição específica que vou examinar.

### A tese do Dr. Charles Berg

A tese do Dr. Charles Berg é, em resumo, a seguinte: em várias sociedades, inclusive na nossa, a arte do penteado é um objeto de elaboração ritualística. Quais são os mecanismos psicológicos que estão por trás destas atuações?

O que significa o "comportamento do cabelo"? Baseando-se, em primeiro lugar, em material clínico, o Dr. Berg conclui que o cabelo da cabeça é um símbolo universal dos órgãos genitais. O corte de cabelo e o ato de fazer a barba devem, assim, ser entendidos como "castração" simbólica. Uma vez estabelecido isto, a descrição freudiana ortodoxa do conflito entre *Superego-Ego-Id* pode ser nitidamente ilustrada em termos de atitudes diárias, socialmente aprovadas, relativas ao cabelo em geral.

O Dr. Berg, mais adiante, sustenta que, num nível pré-genital, há uma associação comum entre cabelo e fezes e que, em última análise, o cabelo da cabeça é usado como um símbolo para impulsos libidinosos agressivos de todos os tipos. Para o Dr. Berg, o ato aparentemente simples de fazer a barba não é mais do que uma tentativa para controlar impulsos agressivos primários.

"Ao fazer a barba e cortar o cabelo, nós fazemos uma catarse de nossa agressão, dirigindo-a contra nosso cabelo agressivo." (BERG, 1951: 90.)

A análise completa do Dr. Charles Berg é assim resumida por ele próprio:

"Estamos apenas repetindo a luta sem solução entre os impulsos instintivos (genital e pré-genital) e os esforços de castração das forças repressoras, por instigação, particularmente, do superego. O conflito inteiro foi deslocado para o alto, para o cabelo socialmente visível da cabeça e do resto" (p. 94).

Procurando uma base para seu material clínico, o Dr. Berg, então, considerou a documentação de fontes antropológicas e folclóricas. Estou preocupado aqui somente com as primeiras.

Mesmo se admitirmos que o material antropológico é relevante em tal discussão, os dados que o Dr. Berg examina são insatisfatórios. Ele se baseia principalmente em Frazer, citando antigas autoridades clássicas de dúvida confiabilidade etnográfica. Os dois únicos etnógrafos modernos considerados são Roheim, cujas observações são influenciadas por pressuposições psicanalíticas, e Malinowski, cujas afirmações estão deturpadas.

Ainda que o Dr. Berg possuisse maior familiaridade com a literatura, isto pouco o haveria influenciado no sentido de modificar suas opiniões. Há uma impressionante massa de material etnográfico que é bastante consistente com a tese do Dr. Berg.

### A evidência etnográfica

É uma verdade que o penteado é uma característica bastante difundida do comportamento ritual, e as tentativas antropológicas de generalização a partir deste fato têm uma longa história. G. A. Wilken, por exemplo, publicou um artigo sobre o lugar do penteado em cerimônias fúnebres já em 1886. Wilken sugeriu que dois tipos contrastantes de "comportamento de cabelo" ritualizado podem ser percebidos.

De um lado, o cabelo pode ser totalmente cortado e a cabeça raspada; de outro, o penteado de costume é negligenciado na vida normal, permite-se que os cabelos fiquem despenteados e que a barba cresça. Ambos estes tipos de comportamento são discutidos no livro do Dr. Berg; ele interpreta o primeiro tipo como castração simbólica e o segundo como repúdio ascético da simples existência do sexo.

A explicação que Wilken dá sobre o "sacrifício do cabelo" também pressupõe que o cabelo é um símbolo universal, embora não especificamente sexual. Ele afirma que o corte ritual do cabelo é um substituto para o sacrifício humano numa base *paris pro toto*, sendo o cabelo próprio para tal objetivo porque a cabeça é o assento da alma (Cf. CRAWLEY, 1927: v. I, 275).

Deve-se enfatizar a estreita concordância que existe, sobre este ponto, entre Berg e Wilken. Para Berg, o cabelo representa a sexualidade; para Wilken, o cabelo representa a personalidade do indivíduo em cuja cabeça ele cresce. Há uma convergência notavelmente comparável entre a opinião de Freud sobre a associação simbólica e o conceito mais ingênuo de magia homeopática de Frazer. O que precisamos é considerar se a interpretação freudiana realmente acrescenta alguma coisa à tese *paris pro toto*.

Que os rituais de cabelo têm associações simbólicas é algo claro para os antropólogos desde o início, mas em sua maior parte eles não

consideram este ponto como um objeto de significação crucial. Tylor, por exemplo, classificou o corte de cabelo ritual como uma "de uma extensiva série de práticas devidas a motivos vários e freqüentemente obscuros, que vêm sob o título geral de mutilações ceremoniais". Como outras práticas de tal tipo, ele menciona a sangria e o corte das juntas dos dedos. Ele evita a referência à circuncisão, mas esta é claramente uma "mutilação ceremonial" (TYLOR, 1873: 403).

Mais recentemente, J. H. HUTTON (1928), um etnógrafo da velha escola, completamente ortodoxo, ao procurar dar significado às práticas de caça de cabeças entre os Naga, deu ênfase a uma conexão definida, embora indireta, entre o cabelo e outros símbolos fálicos. Ele sustenta que o ato de se apoderar de cabeças e a construção de símbolos fálicos de madeira e pedra têm o objetivo mágico comum de garantir a fertilidade da colheita, mas que, "se o falo mágico é um método de garantir a fertilidade, não é, aparentemente, a fonte da fertilidade, pois esta parece estar na alma dos mortos". Noutra parte ele afirma, como Wilken, que o cabelo da cabeça é o assento da alma (HUTTON. In: PARRY, 1932: 479, nota 2). Embora a terminologia seja diferente, os fatos citados se ajustam bem à tese do Dr. Berg. A "substância da alma" de autores como Hutton e Wilken não é talvez muito diferente da "libido" dos psicanalistas.

A maior parte desta documentação é bastante antiquada, mas os relatórios de trabalhos de campo mais recentes usualmente apontam na mesma direção. O resumo de toda essa documentação iria requerer um volume substancial, mas aqui estão três exemplos bastante difundidos que mostram a maneira pela qual os rituais de cabelo podem adquirir um significado claramente sexual.

1) FORTUNE (1932: 50), escrevendo sobre os Dobu, observa: "O cuidado com o cabelo é um serviço recíproco entre o marido e a mulher. Está estreitamente ligado à relação sexual. Um adúltero irá tirar piolhos ou cortar o cabelo da mulher com quem cometeu adultério se desejar tornar o assunto de conhecimento público e desafiar o marido da mulher".

2) FORDE (1941: cap. 4 e 6) nos dá uma análise detalhada dos ritos de casamento dos Yakö. Ele mostra que, nesta sociedade, há uma estreita associação simbólica entre o ato de raspar a cabeça e a clitoridectomia, e entre o crescimento do cabelo e a gravidez.

3) Topley recentemente estudou várias instituições monásticas budistas chinesas em Cingapura. Em algumas delas, as noviças realizam uma forma de casamento com outras mulheres da ordem e a partir daí se tornam suas parceiras homossexuais; o rito de casamento consiste em as esposas pentearem os cabelos uma da outra. Num nível mais

alto da hierarquia, exige-se abstinência sexual total; uma mulher que atinge este *status* é conhecida como uma "pessoa que se penteia a si própria". As implicações sexuais desta expressão são, parece, bem conhecidas entre a população de Cingapura (TOPLEY, 1954; também comunicação pessoal).

Tais exemplos poderiam se multiplicar indefinidamente.

Suponhamos, então, que se estabeleça o paralelo. Por um lado, o Dr. Berg descobre que, na imaginação privada de seus pacientes, há uma associação generalizada entre o cabelo da cabeça e a energia libidinosa. Por outro, há documentos etnográficos que mostram como um simbolismo similar é comum nos rituais religiosos de povos primitivos. O que podemos inferir a partir disto?

Em primeiro lugar, a documentação etnográfica fornece ao antropólogo uma base para suspeitar que o simbolismo do cabelo tem os mesmos significados em qualquer lugar, sem implicações locais particulares? A tese psicanalítica é no sentido de que, onde for demonstrável um significado fálico para o ceremonial do cabelo, será evidente que este "falicismo" é o princípio fundamental envolvido, e que este fato sozinho explica o uso generalizado do cabelo da cabeça como um elemento no ritual. Pode o antropólogo concordar com isto?

Neste ponto, devemos reexaminar a distinção que fiz anteriormente entre símbolos público-sociológicos, de um lado, e símbolos privado-psicológicos, de outro. A distinção é simplesmente uma descrição dos diferentes quadros de referência em termos dos quais o antropólogo e o psicólogo, respectivamente, examinam o comportamento humano. O psicólogo está primariamente interessado no comportamento do indivíduo como uma entidade singular. O comportamento é, então, visto como "simbólico" no sentido de que se considera o que é manifesto como uma representação de alguma coisa que está encoberta. Tanto o comportamento manifesto como a "coisa" encoberta que é inferida são aspectos do mesmo indivíduo. Na verdade, na maioria dos contextos, o psicanalista usa o conceito de "símbolo" simplesmente como um artifício heurístico para explicar suas concepções metafísicas da natureza da personalidade. Fracionando a personalidade em três aspectos que se interpeneiram — *Id*, *Ego* e *Superego* —, o analista pode representar o sistema de símbolos dos sonhos e dos rituais privados como uma forma de comunicação entre um nível e outro da personalidade, mas este sistema total de comunicação permanece interno ao indivíduo isolado. É uma metáfora e não uma realidade objetiva. O fato de que numa situação clínica o paciente se comunica não só internamente, consigo próprio, mas também externamente, com o analista, é um caso completamente excepcional. Todavia, é claro que o analista gosta de acreditar que o que ocorre em seu consultório espelha de alguma maneira o que está "realmente aconte-

cendo" na mente de seu paciente e, assim, acaba naturalmente por encarar o comportamento ritualizado como compulsivo e obsessional; o interesse deste comportamento está precisamente no fato de que o ator não pode explicar por que age de tal forma. O "significado" do comportamento é "inconsciente".

Em flagrante contraste com esta posição, o antropólogo social comumente tem pouco interesse pelo indivíduo como tal; sua maior preocupação é com os indivíduos que atuam como membros de grupos. Sua unidade de observação não é um ser humano isolado, mas uma "relação" que liga um indivíduo a outro dentro de um campo social mais amplo.

Para o antropólogo assim orientado, o comportamento ritual é essencialmente uma forma de comunicação externa entre dois ou mais indivíduos; é um tipo de linguagem comportamental e, como vimos, o primeiro traço essencial de tal linguagem é que suas unidades simbólicas tenham um significado comum tanto para o ator quanto para sua platéia. Quando o guarda de trânsito levanta a mão, é importante que todos interpretemos este gesto da mesma maneira. O simbolismo, visto desta forma, é propriedade *pública*; sua fonte imediata não é a psicologia privada, mas uma regra cultural de tipo legal ou religioso.

Assim descrita, a dicotomia que estabelei entre simbolismo privado e simbolismo público parece suficientemente simples, mas agora devo elaborar a classificação. Argumentei anteriormente que, enquanto o simbolismo privado "faz" coisas — altera o estado emocional do ator —, o simbolismo público simplesmente "diz" algo sobre o estado de coisas. Mas, se examinamos mais de perto esta questão, descobrimos que também se considera freqüentemente que o simbolismo público "faz coisas", ou seja, altera o estado de coisas. Consideremos, por exemplo, dois rituais de cabeça estreitamente relacionados.

Se um soberano usa uma coroa numa solenidade de Estado, isto "diz" alguma coisa, assegura que "este é o Rei". Ao contrário, quando em uma coroação se derrama óleo sobre a cabeça do soberano, isto "faz" alguma coisa: "faz dele um Rei". No segundo caso, estamos lidando com o que comumente se refere como mágico; o ato mágico altera a situação num sentido antes místico que material. No entanto, ainda estamos lidando com comportamento público conscientemente orientado. Os atores sabem o que estão fazendo. O antropólogo pode dizer mais que isso? Pode examinar as origens dos símbolos mágicos? Neste caso, por exemplo, o que há em "derramar óleo sobre a cabeça" que torna o ato legítimo para "fazer" um rei? O antropólogo deve simplesmente aceitar que "este é o costume", ou pode legitimamente aproveitar uma deixa do psicanalista de modo a aprender *por que* este tipo de costume faz sentido? Investigar a origem dos elementos de uma linguagem é uma tarefa acadêmica legítima, mas sem relação imediata com o que os elementos

da linguagem significam. Da mesma forma, não precisamos conhecer a origem de um fragmento de simbolismo ritual para a compreensão de seu significado presente.

No tipo de rituais que um antropólogo geralmente observa, o significado da representação, aos olhos da congregação reunida, raramente é objeto de dúvida. Reconhecidamente toda seqüência ritual teve origens tanto históricas quanto psicológicas, mas o que o antropólogo pode observar diretamente é o contexto social de sua realização contemporânea. Sendo assim, é seguramente inútil indagar *por que* um conjunto de simbolizações é empregado preferencialmente a outro. Os europeus se vestem de preto para significar luto, os chineses de branco. Em cada caso, o *status* especial do enlutado é indicado pelo uso de um traje especial. Mas a questão de *por que* uma cultura escolhe a cor preta para esse propósito e outra o branco, é seguramente tão irrelevante quanto irresponsável. Concordo com esse argumento; embora me ache incapaz de discordar do psicanalista que parta de um conjunto de premissas completamente diferente.

Consideremos em detalhe, por exemplo, um determinado ritual de luto. O Dr. Berg (p. 21-22), baseando-se em Malinowski, argumenta que:

"Entre os habitantes das ilhas Trobriand, a característica essencial do luto é a raspagem completa do cabelo do escalpo. Isto é interessante por ser apropriado à equação inconsciente: perda da pessoa amada = castração = remoção do cabelo. A morte de uma pessoa amada ou de um parente é sentida pelo inconsciente como uma castração e isto, no costume dos Trobriand, é dramatizado pela raspagem do cabelo da pessoa abandonada (castrada)."

O antropólogo percebe a situação de maneira muito diferente. Ele nota, em primeiro lugar, que todos aqueles que os Trobriand consideram parentes próximos do morto não tomam parte no luto ou o que quer que seja. São somente os parentes por afinidade e os vizinhos que não têm relação entre si que procedem ao luto pela raspagem da cabeça e sucção dos ossos do morto e procedem assim, segundo Malinowski, para demonstrar aos parentes do morto que eles não provocaram a sua morte usando artifícios de feitiçaria.

Deve-se admitir que, com um pouco de inventividade, isto pode ser colocado à força dentro do modelo nítido de castração e agressão do Dr. Berg, mas tal argumento é nitidamente artificial. Para o antropólogo, o ritual de raspagem do cabelo é uma forma de comunicação que serve para demonstrar publicamente a distinção entre os parentes do morto (que não o raspam) e os parentes da viúva (que o fazem). O interesse completo das cerimônias prolongadas de luto converge sobre a pessoa da viúva, que sofre o equivalente a uma espécie de morte social. No fim

de um prolongado período de confinamento, sua relação com os parentes de seu falecido marido é considerada acabada. Ela retorna ao mundo dos vivos, deixa crescer de novo seus cabelos e pode tornar a se casar. O simbolismo envolvido é social e público e não individual e privado.

Malinowski não nega que os indivíduos Trobriand geralmente tenham profundas afeições, mas nega categoricamente que o padrão de comportamento exibido em ceremoniais de luto corresponda necessariamente à intensidade da emoção sentida. O comportamento ritual, inclusive o ritual do cabelo, é, aqui, determinado pelas exigências das expectativas públicas, e isso deixa muito pouco espaço para o jogo da inclinação pessoal. Mas, embora o antropólogo sinta que comprehende o que o ritual de luto Trobriand significa, enquanto declaração pública, ele hesita em explicar *por que* é a raspagem do cabelo, em vez de algum outro tipo de comportamento ritual, que desempenha tal papel (MALINOWSKI, 1932: cap. 6) <sup>1</sup>.

Os dois argumentos parecem muito diferentes. O Dr. Berg sustenta que os Trobriand que estão de luto raspam suas cabeças como uma dramatização da afeição pelo morto. Malinowski sustenta que a maioria daqueles que estão de luto não tem afeição pelo morto. Afirma, ao contrário, que eles raspam suas cabeças porque estão na obrigação social de fazê-lo e que, agindo desta forma, expressam publicamente certos fatos básicos sobre a estrutura social da comunidade. Aqueles que raspam a cabeça compõem precisamente aquela categoria ampla de afins e não-parentes que estão sob suspeita de hostilidade em relação ao morto.

E, no entanto, de um outro ponto de vista, os dois argumentos são precisamente os mesmos. A tese do Dr. Berg poderia ser reconstruída como: "Quando aquele que está de luto raspa sua cabeça, está dizendo simbolicamente 'Eu amava o morto'". O que Malinowski diz é: "Todos aqueles que estão sob suspeita de intenções hostis contra o morto são solicitados a fazer um gesto simbólico que diz 'Eu amava o morto'". Com relação ao ponto central — o significado do ato simbólico — o psicanalista e o antropólogo estão em completo acordo. Na verdade, a observação do Dr. Berg, anteriormente apresentada, sobre "fazer uma catarse de nossa agressão dirigindo-a contra nosso cabelo agressivo" parece se ajustar à situação de maneira perfeita.

Que esta concordância deveria existir me parece muito singular. Entretanto, a diferença em pontos de vista ainda deve ser enfatizada. O argumento do Dr. Berg procede de uma suposição evidente de que o

<sup>1</sup> Que a raspagem da cabeça entre os Trobriand implica não só luto, mas também privação de sexualidade, é claramente indicado pelo óbvio significado castrador da remoção de cabelo no rito orgiástico de *yausa* (MALINOWSKI, 1932: 231-3).

que é "dito" em forma simbólica reflete o estado psicológico *real* do ator. O argumento de Malinowski, por outro lado, é de que a estrutura da situação social requer que o ator faça declarações simbólicas formais de um determinado tipo. O fato de que uma declaração seja feita não implica necessariamente que a declaração seja verdadeira.

### O deslocamento simbólico do ritual público

A não ser que se admita esta distinção, não se pode sustentar que a documentação etnográfica forneça qualquer base à interpretação primária do Dr. Berg. Deixem-me burlar meu ponto de vista. Um dos exemplos do Dr. Berg para sua tese é o seguinte:

"A luta entre os Cavaleiros e os Cabeças Redondas no início do século XVII é uma interessante representação do conflito entre a libido sexual e o superego. Os Cavaleiros, que usavam cabelos compridos, entregavam-se às mulheres e ao vinho e geralmente expressavam seus impulsos libidinosos. Os Cabeças Redondas, que usavam cabelos curtos, eram puritanos — simbólica e mentalmente eles cortavam o pênis, — embora mentalmente assumissem uma agressão substitutiva e compensatória".

Para um antropólogo, pareceria que o Dr. Berg está, aqui, confundindo o estereótipo social com a personalidade individual. Não poderia haver alguns Cavaleiros, de cabelos longos, sexualmente reprimidos, assim como alguns Cabeças Redondas, de cabelos curtos, licenciosos? O comportamento do cabelo era aqui mais uma afirmação simbólica sobre o que se supunha ser o fato do que sobre o que este realmente era. Tudo o que o antropólogo poderia admitir seria que, numa guerra religiosa focada em problemas de ética puritana, era muito apropriado que o lado puritano simbolizasse sua posição pelo cabelo cortado rente. Isto não obriga o antropólogo a uma aceitação da teoria freudiana.

Mesmo o antropólogo mais cétil deve admitir que o cabelo da cabeça é, com muita freqüência, utilizado como símbolo público com um significado explicitamente sexual, mas muitos argumentarão que esta conexão entre cabelo e sexualidade é acidental. Eles argumentarão, também, que o cabelo, mesmo como símbolo sexual, é usado de maneiras diferentes.

Por exemplo, mudanças marcadas em penteados comumente acompanham as mudanças no *status* sexual que ocorrem na puberdade e no casamento, mas o padrão de mudança varia. A idade adulta é algumas vezes marcada pelo cabelo cortado ou amarrado, mas algumas vezes são as crianças que usam seus cabelos curtos, enquanto os adultos os deixam crescer e cair soltos sobre o pescoço. Não tenho base para supor que

as últimas sociedades são mais inclinadas à luxúria do que as primeiras. O penteado certamente diz algo sobre o *status* sexual do indivíduo; mas não pode definir seu comportamento real. O "senso comum" argumenta que todas as mudanças maiores no *status* social de um indivíduo requerem um significado; a mudança no penteado é usada para este propósito simplesmente porque é óbvia e fácil e não por ser este especificamente um símbolo "sexual".

Este argumento do "senso comum" não suporta uma investigação muito rigorosa. É verdade que uma mudança no estilo do cabelo é, em muitas sociedades, uma maneira fácil e óbvia de indicar o problema, de outra forma delicado, de uma mudança no *status* sócio-sexual. Mas isto ocorre somente porque os próprios órgãos genitais foram tornados invisíveis pelo tabu. É somente a afetação do vestuário que torna o corte de cabelo um ato simbólico "mais óbvio" do que a circuncisão. O argumento do "senso comum", assim, serve apenas para reforçar a hipótese de que o cabelo da cabeça é um deslocamento simbólico visível dos órgãos genitais invisíveis.

Deixem-me, aqui, lembrar ao leitor que agora estamos discutindo rituais públicos culturalmente definidos e não ações individuais espontâneas; estamos considerando a possibilidade de que, onde o cabelo é usado em ritual formal, ele tem sempre um significado fálico. Isto é uma proposição geral e, se fosse nula, poder-se-ia supor que os exemplos que a negassem seriam fáceis de demonstrar. Mas não é este o caso. Quando o indício é examinado de maneira realmente cuidadosa, levando-se em consideração os menores detalhes, o resultado é que o simbolismo do cabelo se aplica de maneira muito mais consistente do que poderia, em princípio, parecer. A maioria das "exceções" parece ser de "exceções que confirmam a regra". Um destes casos é ilustrado abaixo em minha discussão da iconografia budista. O único conselho que posso dar ao cétilo persistente é que ele leve para si mesmo a questão mais à frente. Se a tese do Dr. Berg fosse válida, deveria haver, no ritual cristão, alguma conexão consistente entre o uso de barbas e tonsura, por um lado, e as doutrinas relativas ao celibato e ao eunuquismo, por outro. A história destas questões é de fato altamente complexa e sua análise, por si só, iria requerer um ensaio substancial; mas, quando investigado de maneira completa, o padrão simbólico parece realmente ser autoconsistente e concorda com a teoria.

Obtendo uma "visão de mundo" mais ampla do indício, devo admitir que tenho conhecimento de um pequeno número de casos em que o cabelo é usado como um símbolo ritual sem qualquer significado libidinoso aparente. Há um número muito maior de casos em que o elemento libidinoso não está presente a não ser "a vários passos de distância" — por exemplo, a lógica complexa que torna indecente um

homem usar chapéu na igreja, mas uma mulher não. Mesmo assim, uma proporção assustadoramente alta da documentação etnográfica se ajusta de maneira bastante óbvia ao modelo que se segue. Em situações rituais:

cabelo longo = sexualidade não restringida; cabelo curto, cabeça parcialmente raspada ou cabelo bem amarrado = sexualidade restrin-gida; cabeça totalmente raspada = celibato.

As igualdades só se ajustam se se relacionam mais a categorias sociais ideais do que a expectativas empíricas. Por exemplo, entre as tribos das colinas de Burma e Assâ, as moças solteiras usam seus cabelos curtos. Em algumas tribos, a cabeça é raspada (HUTTON, 1921: 27). De maneira contrastante, mulheres casadas usam os cabelos compridos. O significado simbólico parece ser: "mulheres de cabelos curtos são as que têm sua sexualidade restrin-gida; das mulheres de cabelos longos, espera-se que tenham filhos". Mas as categorias são categorias de *status* e não categorias de comportamento. Embora se espere que moças solteiras não tenham filhos, a relação sexual pré-márital é perfeitamente normal e, até certo ponto, institucionalizada. Ninguém pensaria em descrever as angami Naga como "puritanas" em pensamento ou em ação.

### Símbolos fálicos públicos e o "inconsciente"

A distinção que estou enfatizando aqui entre a simbolização como a afirmação de uma idéia e a simbolização como a descrição de um fato se baseia no uso psicanalítico do termo *inconsciente*. Se o entendo corretamente, ele é uma parte essencial na tese do Dr. Berg de que, na sociedade civilizada, a natureza libidinosa dos rituais de cabelo deve ser inconsciente, embora, por motivos que não são claros para mim, ele esteja predisposto a admitir um maior *insight* para os pouco sofisticados aborígenes australianos. Ele faz o seguinte comentário a respeito de um ritual australiano descrito por Roheim:

"A única diferença entre este fenômeno e nosso moderno ritual de cabelo é que, no primeiro, os símbolos usados (pênis e incisão do pênis) certamente não estão, como é de esperar num grau primitivo de cultura, afastados de sua fonte anatômica; na verdade, sua origem fálica é patente, enquanto em nossa prática moderna o deslocamento e a dissimulação são tão extremos que, para a pessoa média, a dissimulação é efetiva. Ela não irá discernir (a não ser quando psicanalizada) que, ao lidar com um cabelo tão distante como o do rosto e da cabeça, estará inconscientemente lidando com um substituto fálico" (BERG: 92).

Este tipo de argumentação envolve uma distinção entre sociedades civilizadas e não-civilizadas que a maioria dos antropólogos considera difícil de aceitar ou mesmo entender. É fato real que o peso da civili-

zação moderna sempre empurra o significado dos símbolos sexuais para o fundo do "inconsciente"? E, se for este o caso, onde começa a civilização moderna? Ainda devemos opor o nobre (não-inibido) selvagem ao produto sexualmente reprimido de uma educação "avançada"?

Deixem-me esclarecer meu ponto de vista. Não quero negar completamente a validade do conceito de repressão dos psicanalistas, mas me oponho firmemente ao tipo de generalização realizado pelo Dr. Berg. Seu material clínico lhe forneceu provas de que *alguns* pacientes neuróticos "reprimem no inconsciente" todo reconhecimento de qualquer associação entre a cabeça do corpo e a cabeça do falo; a partir disto, ele infere que *todos* os membros comuns de nossa sociedade fazem isto — a não ser que sejam beneficiados pela psicanálise, e que, por contraste, todos os selvagens primitivos estão livres desta doença da civilização. Mas onde começa a civilização? Eram selvagens primitivos os elisabétanos? Se não, como é possível que Sir Toby Belch, discutindo sobre o cabelo de Sir Andrew Aguecheek, provoque gargalhadas com: "Parece linho numa roca de fiar; e eu espero que uma dona-de-casa tome você entre suas pernas e o teça" (*Twelfth night*, ato I, cena 3). Em relação a isto, eu duvido que, mesmo numa platéia moderna, as gargalhadas fiquem confinadas somente àqueles que já passaram pela psicanálise!

Não há dúvida de que o Dr. Berg está correto em pensar que uma grande proporção da classe média inglesa, puritanamente educada, da qual saem comumente seus pacientes, repudiaria qualquer associação consciente entre cabelos e pêlos pubianos, mas ele estará sendo ingênuo se não perceber que, em outras partes da comunidade européia contemporânea, tal associação é bastante explícita e consciente.

Isto me parece uma questão importante. Parece ser intrínseco à teoria psicanalítica que os "símbolos fálicos" derivam seu poder de despertar emoções do fato de que seu significado é "reprimido" e "inconsciente". Entretanto, quando nos deparamos com o uso de simbolismo fálico em rituais religiosos e em representações, o significado é, em geral, conscientemente compreendido pelos atores e conscientemente transmitido ao público.

Tais símbolos são reconhecidamente tabus; despertam na platéia uma sensação de horror, de embaraço ou de gargalhadas obscenas. Mas a razão para o tabu é bem conhecida; esses símbolos fálicos são "sagrados" *por causa* de seu significado sexual e tem-se como certo que as coisas sexuais sejam tabu. Um freudiano diria, sem dúvida, que, desde que o símbolo deslocado é menos tabu do que o genital original, o argumento da "repressão inconsciente" ainda permanece, mas para um antropólogo este argumento parece, no mínimo, fraco.

A documentação etnográfica mostra de forma bastante completa que nas situações rituais o simbolismo fálico deslocado é muito comum

mas a origem fálica do simbolismo não está reprimida. Simplesmente, não é verdade que um uso aberto e desinibido do simbolismo do sexo no ritual seja exclusivamente uma característica de sociedades ultraparimitivas (isto é, não-sofisticadas).

Consideremos alguns documentos de uma área que foi "civilizada" muitos milhares de anos antes da Anglo-América: a região do sul da Índia e o Ceylão. Em contradição com o que se deveria esperar das formas mais simples da teoria freudiana, lá descobrimos que os símbolos fálicos "explicados" e "deslocados" são usados lado a lado, sem discriminação.

### Rituais de cabelo no sul da Índia e no Ceylão

Como bem se sabe, as seitas-savitas do hinduísmo no sul da Índia usam o *linga* e o *yoni* como seus principais objetos de culto. Estes não parecem ser senão as representações simplificadas diretas dos órgãos genitais do homem e da mulher. Nenhum deslocamento simbólico está implícito, embora seja discutível até que ponto o adorador Savita médio reconhece explicitamente o falicismo<sup>2</sup>. Ao lado deste uso direto de símbolos fálicos como objetos de adoração religiosa, os brâmanes do sul da Índia costumam usar tanto associações anais quanto genitais para o cabelo da cabeça para transmitir significados rituais simbólicos. O caso seguinte é um exemplo.

"Entre os brâmanes do sul da Índia, o rito de *simantham*<sup>3</sup> é realizado pelo marido em sua mulher, usualmente no oitavo mês de gravidez. Seu significado é mágico; ele se destina a proteger a criança e a assegurar um parto fácil. O cerne do rito consiste em derramar óleo perfumado na cabeça da futura mãe e partir o seu cabelo no meio, da testa à coroa, por meio de um espinho de porco-espinho ou de uma vara santificada" (IYER, 1928-35; v. II, 371 et seqs.).

O desempenho mágico seria bastante insípido, e a mágica raramente o é, a menos que o simbolismo fosse manifesto (partir o cabelo = partir os genitais no parto).

<sup>2</sup> Espécimes arqueológicos de *linga*, datados, mais ou menos, do século II d.C. são representações absolutamente naturais do falo humano. De acordo com algumas autoridades, a *linga* moderna, que é bastante simplificada em sua forma, não é normalmente reconhecida como um falo pelo adorador comum. Uma dose considerável de pudor europeu parece estar incorporada nesta opinião (Cf. BANERJEE, J. N. In: MORGAN, K. W. 1953: 61-5).

<sup>3</sup> Este é o clássico *simantonnayana* e é o terceiro dos dez *samskāra* (ritos de purificação) que um homem deve realizar entre sua concepção e seu casamento. Em quase todos estes ritos, a identificação simbólica entre a cabeça e os órgãos genitais é extremamente óbvia.

O ritual de cabelo é muito proeminente em vários outros ramos do ceremonial brâmane. Na maioria dos casos, a associação sexual é explícita. Diferentes seitas usam seus cabelos de maneiras diferentes, mas o que se segue é, em sentido amplo, verdadeiro para todas:

"*Chudakarma*, o rito da primeira tonsura e raspagem, é um rito de iniciação preliminar que ocorre um ou mais anos antes da introdução religiosa formal *Upanayana*, na qual o fio sagrado do 'duas vezes nascidos' é assumido pela primeira vez. A cabeça é completamente raspada, deixando-se um pequeno tufo. O cabelo que fica é escovado e com o maior cuidado, amarrado, no fim, de forma elaborada. Esta tonsura é preservada durante o resto da vida. O tufo isolado de cabelo, como o próprio fio sagrado, é uma parte essencial da indumentária do homem brâmane.

Este estilo peculiar de penteado é ritualmente cumprido como parte da ética fortemente puritana que permeia o comportamento sexual brâmane. Cada aspecto do sexo é tratado como uma obrigação impura. Embora cada homem tenha a obrigação moral de produzir legítimos descendentes masculinos, a virtude da continência sexual é constantemente enfatizada. Finalmente, a mais elevada ação moral é renunciar a todas as associações contaminadoras com o mundo secular, tornando-se um asceta celibatário, o *sannyasin*<sup>4</sup>.

A liberdade dos *sannyasin* da obrigação social e sua renúncia final à vida sexual é simbolizada pela mudança de vestimentas mas, acima de tudo, pela mudança no estilo de cabelo. De acordo com o tipo de ascetismo que procura seguir, o *sannyasin* ou raspa completamente o seu tufo de cabelo ou o negligencia, permitindo-lhe crescer embarcado e piolhento" (IYER: v. II, 383; v. I, 332-4).

O próprio Dr. Berg fez comentários sobre esta última variedade de comportamento dos *sannyasin*. Ele observa (p. 71):

"Os faquires simplesmente ignoram por completo a mera existência de seu cabelo (cf. a tendência ascética para ignorar a existência dos órgãos genitais), que se transforma numa massa embracada, habitada por piolhos e que pode ser uma fonte quase que tão grande de tormentos contínuos como o próprio pênis negligenciado. Aparentemente não se permite que ele exista ao nível da consciência".

Este argumento é muito etnocêntrico. A afirmativa do Dr. Berg é de que o comportamento dos *sannyasin* é compulsivo, brotando de algumas fontes escondidas na consciência individual. E não há dúvida de que, se um asceta europeu começasse a proceder desta forma, isto seria indicativo de alguma complicada compulsão neurótica. Mas, no contexto indiano, o desligamento dos *sannyasin* do interesse sexual e o fato

<sup>4</sup> As contradições do comportamento sexual brâmanico foram analisadas recentemente de maneira brilhante por G. M. Carstairs (1957). O autor não discute a relação entre a inculcação de preceitos morais e a regra de vestuário.

de que o cabelo embaraçado seja um símbolo deste desligamento são elementos conscientes na mesma doutrina religiosa. O comportamento correto do cabelo — e também o comportamento sexual e excretório correto — dos ascetas indianos foi estabelecido no *Nāradaparivrājaka Upanishad*<sup>5</sup> há mais de 2 000 anos.

Nestes exemplos, mudanças no comportamento sexual estabelecido estão diretamente ligadas, através da educação, a mudanças no comportamento permitido do penteado. Para qualquer indivíduo criado em tal sociedade, é inevitável que um seja um "símbolo para" o outro. O conceito de deslocamento do psicanalista é, assim, altamente impróprio.

Para o brâmane, o tufo tonsurado "significa" restrição sexual, a cabeça raspada "significa" celibato e o cabelo embaraçado "significa" desligamento total das paixões sexuais porque o comportamento dos penteados e o comportamento sexual estão conscientemente associados desde o início.

Se for verdade, como sugere o Dr. Berg, que há, em cada um de nós, uma tendência inconsciente inata para associar a raspagem dos cabelos e o celibato, isto poderá explicar a origem do costume brâmane num passado remoto. Mas, se perguntarmos "por que os brâmanes modernos procedem desta forma", a resposta é clara: "porque tanto o ritual do penteado quanto os costumes sexuais são simultaneamente uma parte da cultura hindu contemporânea". A associação entre o cabelo e o sexo não é restabelecida novamente por cada indivíduo.

Devo acrescentar, talvez, que a identificação "cabeça raspada = celibato" não é peculiar a sábios e monges letRADOS. A mesma igualdade aparece repetidamente, de maneira inesperada, nas convenções sociais da vida no sul da Índia. O rigoroso celibato imposto a uma viúva hindu é notório; um dos principais símbolos de sua condição é que ela raspa sua cabeça. A impureza ritual (*pole*)<sup>6</sup> não é um conceito inventado pelas mentes sutis dos antropólogos, mas sim uma questão de importância fundamental na vida comum diária; todos sabem que a impureza se relaciona indiscriminadamente tanto à região gênito-anal quanto à cabeça. As coisas mais tipicamente impuras são as fezes, a urina, o sêmen, o sangue menstrual, o cuspe e o cabelo (SRINIVAS, 1952: 104)<sup>7</sup>. Os primeiros requisitos de uma pessoa que deseja alcançar um estado de pureza (*madi*) é que ela deve se banhar, se raspar e evitar relações sexuais (SRINIVAS, 1952: 101-8).

<sup>5</sup> Fonte: IYER. Op. cit. Não descobri nenhuma tradução em língua europeia para este *Upanishad*.

<sup>6</sup> A mesma palavra ocorre em todas as línguas dravidianas além do Telugu.

<sup>7</sup> Restos de unha também são impuros, mas menos do que o cabelo. Restos de unha são comumente levados para fora pelos barbeiros (SRINIVAS, 1952: 80).

Este sistema de simbolismo não está confinado somente aos hindus. No Ceilão budista, a distinção é igualmente explícita. Monges e monjas são celibatários e raspam a cabeça; pessoas que têm vida sexual normal usam os cabelos longos. E também aqui o símbolo do cabelo tem uma associação anal e "pré-genital" acrescentada a seu significado sexual; observem-se, por exemplo, as identificações verbais cingalesas:

thatta — calvo:	thattama — nádegas
kesa — cabelo da cabeça:	kesa — urina

### Castração, circuncisão e substância mágica

Isto coloca minha discussão numa nova e importante etapa. Autores que escreveram sobre as castas indianas repetidamente acentuaram que a "impureza" do barbeiro e do lavadeiro<sup>8</sup> é uma questão ritual e não física. O "sujo" com o qual estes especialistas têm que lidar é considerado detentor de alguma potencialidade que os coloca à parte como pessoas sagradas. Como HOCART (1950: 11) afirmou, "o barbeiro e o lavadeiro (...) não são tão técnicos quanto sacerdotes de um grau baixo que desempenham ritos nos quais os sacerdotes da casta alta não tocariam". Assim, temos um certo paradoxo. O cabelo da cabeça, enquanto parte do corpo, é tratado com grande carinho, untado e escovado, penteados da maneira mais elaborada possível, mas assim que é cortado se torna "sujo" e é explícita e conscientemente associado com as (para nós mais óbvias) substâncias impuras: fezes, urina, sêmen e suor. Mais do que isto, a potencialidade possuída por este "sujo" não tem nenhuma relação particular com a pessoa da qual deriva o sujo. O "sujo" é nitidamente um assunto mágico; dota o barbeiro e o lavadeiro de um perigoso poder agressivo, mas que não é o poder de indivíduos particulares: a explicação *paris pro toto* da teoria de Frazer não serve para ser usada.

Antes que eu desenvolva esta parte da discussão, deixem-me terminar meu debate com o Dr. Berg. Provas como as que citei podem se estender quase que indefinidamente. Elas servem para sustentar com clareza a tese de que o cabelo da cabeça é amplamente usado como símbolo ritual com conotações genitais e anais. Mas parece um erro afirmar, como faz o Dr. Berg, que esta particularidade tenha qualquer relevância imediata para uma discussão do significado *inconsciente* do cabelo. O simbolismo não é inconsciente, muito pelo contrário. Em oposição ao

<sup>8</sup> Lavadeiro, ou lavador, é aquele que lava. Junto com o barbeiro, forma uma atividade humilde e repleta de rituais e tabus. (N. do Org.)

Dr. Berg, poder-se-ia muito bem argumentar que é precisamente porque o comportamento do cabelo abrange um conjunto *ritualmente compreendido* de simbolizações sexuais conscientes que ele desempenha um papel tão importante em rituais do tipo *rites de passage* que envolvem a transferência formal de um indivíduo de um *status* sócio-sexual para outro.

Aceito completamente a opinião do Dr. Berg de que, quando o cabelo da cabeça se torna o foco da atenção ritual, isto ocorre muito comumente porque a cabeça está sendo usada como símbolo para o falo e o cabelo da cabeça é um símbolo para o sêmen. Mas a opinião adicional do Dr. Berg de que a potencialidade deste simbolismo deriva do fato de que ele é "inconsciente" não é de maneira alguma sustentada pelas provas etnográficas.

Mas agora deixem-me voltar para o exame do cabelo da cabeça como uma coisa mágica, potente em si mesma, ainda quando separada de seu possuidor. O Dr. Berg supõe uma associação simbólica entre o corte de cabelo e a castração, mas não leva até o fim as implicações sociológicas desta tese. Um rito de castração, real ou simbólica, cria duas categorias de pessoas — eunucos e homens normais, circuncisados e não-circuncisados, cabeças raspadas e cabeças não-raspadas, sagrados e profanos. É este aspecto da questão que pareceu, em primeiro lugar, importante para os antropólogos sociais.

No jargão antropológico, a oposição de categorias *sagrado* e *profano* recebe um significado especial. Ou, dito de maneira resumida:

*sagrado* = anormal, especial, do outro mundo, real, tabu, doente.  
*profano* = normal, quotidiano, deste mundo, plebeu, permitido, saudável.

Neste tipo de interpretação, a cabeça raspada do monge e o cabelo embaracado do asceta são, ambos, igualmente anormais e, devido a isto, símbolos do sagrado; mas nenhum dos dois têm qualquer significado especificamente sexual. O ritual público, neste tipo de análise, é interpretado como uma representação que muda o estado social do ator do sagrado para o profano, ou vice-versa (HUBERT e MAUSS, 1898: 41).

O conceito abstrato de *separação* é, nesta análise, intrínseco a uma grande parte do ritual. Quando um indivíduo é "tornado sagrado", tem que ser separado de suas primeiras qualidades profanas; quando ele é "tornado profano" novamente, a condição perigosa de santidade tem que ser afastada. Pensando desta forma, os antropólogos tenderam a classificar juntos a limpeza ritual do sujo do corpo, a remoção ritual do cabelo da cabeça, a extração de dentes, a sangria, a circuncisão, etc., como "ritos de separação".

O Dr. Berg, com suas suposições psicanalíticas, chama tais ritos de "castração". Embora este último termo pressuponha uma "causa" origi-

nal para a simbolização, causa esta que os antropólogos podem considerar como "não demonstrada", a interpretação psicanalítica é plenamente consistente com os fatos etnográficos. Mas pode-se dizer que esta interpretação a esclareça? Antes que possamos dar uma resposta afirmativa, devemos levar a teoria básica um passo à frente.

Há um outro aspecto para esta dicotomia sagrado-profano (castrado-não-castrado). O ato de separação (castração) não cria somente duas categorias de pessoas, mas também uma terceira entidade, a coisa que é ritualmente separada, o próprio "genital castrado". Na interpretação psicanalítica, esta coisa castrada pareceria constituir um fragmento material real de agressão, que é tirado da pessoa castrada por quem a castra. Portanto, seria lógico esperarmos que itens simbólicos deste tipo, objetos que, na terminologia do Dr. Berg, representam o genital castrado, devessem ser considerados como detentores em si mesmos de poder libidinoso. Deveriam, assim, ser objetos mágicos *par excellence* — e é isto realmente o que acontece.

Um grande corpo de provas poderia ser citado para mostrar que são precisamente estes tipos de objetos, ritualmente separados dos indivíduos em "ritos de separação", que são muito potentes em situações mágicas. Não me lembro de nenhuma explicação antropológica geral sobre por que deveria ser desta forma, mas a noção de que o poder mágico é idêntico à potencialidade libidinal está pelo menos implícita em boa parte da análise antropológica. O cabelo cortado é, obviamente, o mais proeminente dentre tais ingredientes mágicos.

Mais uma vez descobrimos que este tipo de simbolismo não é peculiar a nenhum tipo de sociedade. Citarei três exemplos bastante diferentes.

1) No budismo cingalês, os dois objetos sagrados mais celebrados são os restos de dente e os restos de cabelo que estão intimamente associados entre si. A forma dos restos de dente é a de uma extremidade quebrada de uma presa de elefante, conhecida como o resto *dhalaya*<sup>9</sup>; a palavra *dhalaya* tem o significado alternativo de a) uma presa e b) o cabelo embaracado de um asceta religioso. O cabelo é aqui um símbolo de divindade benéfica.

2) Um caso mais conhecido é o da cabeça de Górgona, com suas mechas de cabelo em forma de cobra. Isto não era somente fálico — como o próprio Dr. Berg observou —, mas algo poderoso em si mesmo.

<sup>9</sup> *Dhalaya-dhatu*. Geralmente abreviado para *dhalada*. Há claramente algumas complexas implicações esotéricas desta associação do Senhor Buda com um elefante. Ele associa o Buda mais diretamente com Pillaiyar-Ganesa, o "filho" de Siva, divindade que é explicitamente um elefante fálico e é quase sempre representada segurando em suas mãos o pedaço quebrado de uma de suas presas.

Embora cortado (castrado), continuou sendo fonte de emanações mortais e se tornou o ornamento do escudo de Atenas<sup>10</sup>.

3) É em estrita analogia com isso que os modernos caçadores de cabeça de Bornéu, tendo cortado as cabeças de seus inimigos, continuam a usar o cabelo para decorar seus escudos de guerra e a bainha de suas espadas. Os caçadores de cabeça Naga, da mesma forma, decoram suas lanças e escudos com cabelo humano. O cabelo é, evidentemente, algo poderoso em si mesmo.

O poder em tais casos não é exclusivamente sexual; suas qualidades de sagrado e tabu são inerentes às noções de divindade e assassinio ritual. Ainda assim, é talvez significativo que se diga que o cabelo usado pelos guerreiros Naga é fornecido por suas irmãs. O assassinio e o incesto são igualmente tabus (HUTTON, 1921: 35, nota 4; RADCLIFFE-BROWN, 1939).

O cabelo em tal contexto se divorciou da personalidade de qualquer indivíduo particular e é um talismã protetor por direito nato. Embora este cabelo não tenha nenhuma conotação fálica *consciente*, podemos observar que algumas sociedades colocaram símbolos fálicos explícitos com precisamente o mesmo objetivo. As estátuas ictifálicas<sup>11</sup> de Hermes dos antigos gregos eram usadas como postos de fronteira devido a seu poder de afastar más influências<sup>12</sup>. De maneira semelhante, os adoradores indianos de Siva da seita Lingayat usam uma pedra *linga* no braço ou em volta do pescoço, como talismã, e assim por diante.

Aqui, novamente, há uma divergência entre os pontos de vista psicanalítico e antropológico. O psicanalista encontra o significado do símbolo fálico no complexo de Edipo do observador: "pareceria representar os genitais dos pais, que não devem, sob a ameaça de punições diretas, ser olhados pelos filhos" (BERG: 33). O antropólogo, por outro lado, olha o símbolo como uma representação material de uma idéia abstrata — o poder fertilizador de Deus. E, ao dizer isto, ele concorda com seus informantes. Hindus devotos não negam que a *linga* representa um falo, mas insistem bastante em que, para eles, ela conota a idéia de divindade mais do que a idéia de sexualidade. Será correto dizer que este é simplesmente mais um caso de "repressão"?

A tese do psicanalista implica um nexo causal — as coisas sagradas são sagradas *porque* são secretas e tabu. O antropólogo afirma, ao

<sup>10</sup> Para uma possível analogia com a Melanésia, veja E. R. LEACH, 1954: 158.

<sup>11</sup> *Ictifálico* — que tem forma de peixe e de falo. (N. do Org.)

<sup>12</sup> Estes *hermae* eram postes de pedras retangulares com cabeças no topo e um falo ereto na frente. Os desastres atenienses na Expedição Siciliana foram em grande parte atribuídos ao fato de que vestais ou possíveis sabotadores políticos tivessem mutilado muitos destes postes, cortando tanto as cabeças quanto os falos. Há uma referência velada a este acontecimento em *Lisístrata* de Aristófanes, 1, 1995. Cf. TUCÍDIDES: VI, 27, I.

contrário: os objetos sagrados são tabu porque são sagrados — ou seja, porque estão cheios de uma perigosa potencialidade, inclusive potencialidade sexual. O elemento escondido, o segredo, não é, para o antropólogo, uma parte crucial do modelo. Os falos rituais são *algumas vezes* tratados como "coisas secretas" (HARRISON, 1912: 266), porém, mais frequentemente, eles são extremamente públicos e visíveis.

Na opinião do antropólogo, o cabelo humano ritualmente poderoso está cheio de potencialidades mágicas não por ser cabelo, mas devido ao contexto ritual de sua origem, como, por exemplo, o assassinio, o incesto, o luto, etc. É a situação ritual que torna o cabelo "poderoso" (veja apêndice). A distinção pode ser ilustrada pela iconografia budista.

### O cabelo na iconografia budista

O leigo budista comum usa os cabelos longos; o sacerdote budista celibatário raspa sua cabeça; estátuas do próprio Buda mostram um indivíduo que lembra, em indumentária e postura, o sacerdote celibatário, mas a cabeça está coberta de cachos bem esticados<sup>13</sup>, com um cacho em forma de chama (*ushnisha*) atrás. Pretende-se, certamente, que este cabelo, com sua aparência pública, denote o supremo poder fertilizador do Senhor Buda, mas o cabelo deriva este significado não de sua forma, mas do fato de que ele aqui está incongruentemente colocado na cabeça de uma figura semelhante a um monge. Quando, na iconografia budista, são mostradas figuras laicas com a cabeça coberta de cabelos, isto não as dota de potencialidade sobrenatural.

Que o cabelo encaracolado da figura comum de Buda não somente significa potencialidades mas extraí estas potencialidades mais de seu contexto ritual do que do fato de ser o cabelo de Buda, é mostrado por duas aparentes exceções à regra geral.

Em primeiro lugar, nos tipos mais antigos da figura de Buda que foram feitos em Gândara antes que as convenções simbólicas atuais fossem estabelecidas, a escultura é "realística" e modelada de acordo com convenções gregas. A cabeça já é reconhecida como potente, mas este fato não é mostrado por nenhum tratamento especial do cabelo; em vez disto, a cabeça inteira é sustentada por um halo circular (LUANG BORIBOL BURIBHAND e GRISWOLD, 1957: 2, 8).

A segunda exceção é que algumas representações bastante incomuns de Buda o mostram numa condição anterior à obtenção de iluminação, quando ele estava procurando (erradamente) alcançar o *nirvana*

<sup>13</sup> Os cachos são normalmente azuis. Isto também tem implicações simbólicas sexuais, mas não discutirei este aspecto aqui.

através da abstinência. A figura é a de um homem extremamente magro e seus cabelos são humanos, sem qualquer halo. É a natureza do cabelo que mostra que esta é a figura de um ser humano e não d' "O Iluminado".

E esta é a conclusão da questão. O antropólogo e o psicanalista concordam em que certos tipos de símbolos são "emblemas fálicos" mas de uma maneira mais universal do que acidental. O psicanalista afirma que a potencialidade destes símbolos é derivada de alguma coisa inata em cada indivíduo particular, ou seja, a sexualidade como uma força motriz psicofísica. O antropólogo, por outro lado, afirma que símbolos rituais públicos recebem sua potencialidade da sociedade e não dos indivíduos. Para a sociedade, a própria sexualidade é mais um "símbolo" do que uma causa primeira; ela "fica no lugar do" elemento reprodutor criativo no mundo em geral.

Para o psicanalista, o sexo vem em primeiro lugar. Por isso, no contexto hindu, a cabeça representa o falo e a *linga* se representa a si própria. O antropólogo nega esta interpretação de causa e efeito. Deus (isto é, a Sociedade) vem em primeiro lugar e a *linga* e a cabeça representam, igualmente, o poder de Deus.

## Resumo e conclusão

Deixem-me recapitular a linha principal de minha argumentação antes de sugerir uma conclusão. O Dr. Berg, baseado em sua experiência clínica, concluiu que o cabelo humano é muito comumente empregado como símbolo fálico com componentes genitais, anais e agressivos característicos. Por isso interpretou a elaboração de penteados de pessoas comuns como rituais privados de natureza comissiva, tendo os impulsos libidinosos como sua fonte. Afirmou, ainda, que as provas antropológicas confirmam sua argumentação.

É verdade que a etnografia revela uma distribuição quase mundial de rituais de penteado. Estes rituais são particularmente proeminentes em cerimônias de luto, mas ocorrem também em outros *rites de passage* e mesmo em ritos de uma natureza menos pessoal. Há uma consistência substancial, embora não completa, entre os rituais de cabelo de diferentes culturas, e tem sido um postulado comum entre os antropólogos que o cabelo humano tem algum valor simbólico universal. As discussões do simbolismo do cabelo foram razoavelmente proeminentes nos debates iniciais relativos ao animismo e à magia. O consenso geral era de que o cabelo significa o *indivíduo total*, ou a *alma*, ou o *poder pessoal (mana)* do indivíduo. Nenhum dos antigos antropólogos sugeriu explicitamente que o cabelo poderia ser interpretado como um deslocamento genital.

Se, entretanto, aceitarmos como verdadeira esta hipótese do deslocamento genital, a documentação parece se ajustar bem ao postulado do Dr. Berg.

O comportamento ritual público afirma algo sobre o *status social* do ator; o comportamento ritual privado afirma algo sobre o *estado psicológico* do ator. Não temos bases para afirmar, como o faz o Dr. Berg, que os atores no ritual público estão numa condição psicológica que corresponde ao simbolismo de seu desempenho. Ainda assim, persiste um enigma. Todas as simbolizações públicas começam, em algum ponto, como símbolos privados. Que tipo de interconexão existe entre os dois campos? Pareceria que a documentação etnográfica referente a símbolos públicos não pode ser relevante para a questão de ser ou não universal o simbolismo do cabelo individual. Por outro lado, se o Dr. Berg pode estabelecer sua hipótese independentemente, isto bem pode ter significado para o antropólogo.

Este último está interessado no simbolismo ritual mais como expressão de estados do sistema social do que de estados da psique individual. Deste ponto de vista antropológico, os *rites de passage* (por ex., nascimento, iniciação, casamento, morte) refletem o avanço do indivíduo através de estágios estabelecidos no sistema social. Estes estágios correspondem a diferentes graus de maturidade, diferentes tipos de comportamento sexual permitido, diferentes alocações de poder social. O penteado é uma característica proeminente de tais ritos. A etnografia indica uma relação persistente entre o cabelo como um símbolo e o falo como um símbolo e, neste ponto, é apropriado que o cabelo seja proeminente em ritos que denotam uma mudança no *status* sócio-sexual; mas os antropólogos sozinhos não têm uma teoria que explique por que a simbolização deveria tomar a forma que toma.

Os argumentos psicanalíticos do Dr. Berg realmente fornecem tal explicação. No corpo deste ensaio tentei mostrar por que tais argumentos psicanalíticos são antropológicamente inadequados, mas também indiquei que eles não estão realmente em conflito com a documentação etnográfica. O antropólogo não precisa aceitar o ponto de vista psicanalítico, mas não tem bases para rejeitá-lo.

Finalmente, observei que o cabelo, como uma parte separável do corpo, não é somente um símbolo de agressão mas uma "coisa em si mesma", um fragmento material de agressão.

Os psicanalistas estão preocupados com os indivíduos e, quando discutem agressão, é à agressão de indivíduos que eles se referem. O antropólogo, por sua vez, trabalhando com grupos humanos, concebe aquilo que um analista rotularia de "agressão coletiva", ou seja, agressão que não está localizada em nenhum indivíduo particular, por exemplo, o poder de Deus.

Em rituais públicos, o cabelo pode, algumas vezes, ser visto como poder livre (agressão), como separado da sexualidade e da excreção fecal de indivíduos específicos. Com não pouca freqüência, num contexto ritual, descobrimos que o cabelo humano é usado como "a realeza dos reis" (FRAZER, 1915: v. II, 180), "a divindade dos deuses", no budismo (ver acima), "a fertilidade das colheitas" (FRAZER: v. III, 272), "o poder dos feiticeiros" (MILLS, 1937: cf. FRAZER, 1918: v. II, 485), "a mana dos guerreiros heróicos", por exemplo, a história de Sansão (Juizes 16, 17).

Isto parece fazer com que a argumentação dê uma volta completa. Estamos de volta à posição adotada por Wilken, Frazer, Hutton e outros velhos antropólogos. Eles também afirmavam que o cabelo ritual simboliza algum tipo de abstração metafísica — fertilidade, substância da alma, poder pessoal.

Mas, embora tenhamos voltado ao começo novamente, acredito que somos levados à duas conclusões bastante importantes.

A primeira diz respeito à "função" do simbolismo fálico, num sentido pragmático. Enfatizei que o simbolismo fálico *consciente*, tanto direto quanto deslocado, é repetidamente recorrente em rituais dramáticos e religiosos. Por quê? A resposta é, com certeza, que o ritual torna explícito e consciente aqueles pensamentos poderosos e perigosos que são *passíveis de se tornarem* reprimidos. A energia libidinosa é agressiva. *Ipso facto*, se assuntos de significação libidinosa são abertamente trazidos para o contexto da vida diária, há perigo para a sociedade. Mas no contexto do ritual religioso, onde tudo é formalizado de acordo com expectativas de grupo, as implicações agressivas da ação simbólica estão sob controle. O feticismo no ritual é, assim, uma forma de profilaxia catártica; não é uma expressão do inconsciente reprimido do indivíduo coletivo, mas um processo social que serve para evitar que o indivíduo desenvolva repressões sexuais.

Minha segunda conclusão diz respeito a um tema antropológico mais facilmente reconhecível. Parece-me que nossa discussão jogou uma nova luz sobre o problema da natureza do poder mágico.

Os antropólogos têm sustentado dois tipos gerais de teoria referente à magia. Um é sociológico, o outro é psicológico.

A teoria sociológica deriva de Durkheim e Mauss (HUBERT e MAUSS, 1904; 1909) e RADCLIFFE-BROWN (1933: 264 et seqs.). Ela acentua o fato de que os atos mágicos são rituais e não criações individuais espontâneas; são produtos da sociedade, passados de geração a geração. São atos que derivam sua potencialidade da sociedade como um todo, e somente podemos descobrir quais são estes valores observando membros da sociedade em situações rituais.

A teoria psicológica é a de Frazer, mais conhecida e mais facilmente compreendida. Frazer se preocupa não com o contexto, mas com

a "lógica" da magia. Suas explicações são em termos de dois princípios de associação muito pouco refinados: "primeiro, que o igual produz o igual; e, segundo, que as coisas que estiveram uma vez em contato umas com as outras continuam a agir a distância, mesmo depois que o contato físico foi quebrado" (FRAZER, 1915: v. I, 52). Para Frazer, a qualidade essencial da magia é que ela é falaciosa e, uma vez demonstrada a natureza desta falácia, ele estará satisfeito. Ele não considera por que os seres humanos deveriam estar predispostos a falácias deste tipo. Deve-se observar que nenhuma destas teorias realmente se preocupou com a potencialidade mágica como tal.

As pesquisas de Freud sobre a interpretação dos sonhos e a associação de idéias clarificam a argumentação de Frazer, mas parecem esclarecer pouco a de Durkheim. A análise freudiana explica a forma dos atos mágicos como determinada por desejos reprimidos do tipo oral, anal ou sexual. O poder mágico é, simplesmente, uma variedade especial da libido sublimada. Embora a abordagem de Freud esteja próxima à de Frazer, os antropólogos prestaram pouca atenção a seus argumentos. Uma das razões para esta negligência é que, sociologicamente, a explicação parece completamente ilusória. Se os atos mágicos são o resultado de desejos reprimidos, de quem são os desejos reprimidos envolvidos? Os costumes, inclusive os costumes mágicos, são ensinados; eles são fatos publicamente reconhecidos. Sendo assim, qual a relevância de se falar sobre os desejos reprimidos de indivíduos? O mágico faz o que a sociedade espera que ele faça; seus próprios desejos privados não fornecem explicação para suas ações.

Enquanto eu concordo que o argumento freudiano não é imediatamente relevante para o problema dos antropólogos, uma das implicações deste artigo é que o irrelevante, ainda assim, pode esclarecer!

Tenho me preocupado com a oposição entre usos individuais privados (isto é, psicológicos) do simbolismo e os usos públicos (isto é, sociológicos) de idêntico simbolismo. Nos casos analisados, tanto as análises psicológicas quanto as sociológicas levam a interpretações extremamente parecidas sobre o "significado" de símbolos específicos. Ainda assim, insisto em que os dois argumentos são relevantes um para o outro. Quando acontece de as conclusões serem as mesmas, elas, na verdade, não confirmam uma à outra; onde elas diferem, não se contradizem. São aspectos separados que esclarecem aspectos bastante diferentes de um único problema geral. Cada tipo de análise pode dar somente uma resposta parcial; cada um está "correto", mas somente quando considerado dentro do seu próprio quadro de referência.

A mesma argumentação deve ser colocada de forma diferente. O psicanalista, preocupado com os sentimentos interiores dos indivíduos, categoriza todas as ações que cortam uma parte do corpo do indivíduo como equivalentes simbólicos de "castração". Afirma, então, que estes

atos rituais têm força emocional para o indivíduo porque são, na verdade, sentidos como uma repressão de energia libidinosa.

O antropólogo social, ao contrário, está preocupado com o *status publicamente reconhecido* de pessoas sociais e nota que os atos rituais em que uma parte do corpo dos indivíduos é cortada são proeminentes em *rites de passage*, quer dizer, "ritos de separação", nos quais o indivíduo se move publicamente de uma posição para outra. Ele poderia muito bem agrupar todos estes ritos sob o título de "circuncisão".

A explicação do antropólogo social de por que os ritos de "circuncisão", assim definidos, deveriam estar emocionalmente carregados, vem de Durkheim. A situação ritual converte o símbolo numa "representação coletiva" de Deus e da Sociedade. Está na natureza dos ritos que "do objeto mais comum eles podem fazer o ser sagrado mais poderoso" (DURKHEIM, 1947: 226-8).

Estes dois argumentos, o psicanalítico e o durkheimiano, parecem ser fortemente contrastantes, ainda que não contraditórios. Podemos aceitar ambos, simultaneamente com um terceiro argumento, empregado de Frazer, no sentido de que o poder mágico reside tipicamente em objetos que estão desligados de indivíduos em situações rituais — por exemplo, o sangue, o cabelo, a unha, etc., de pessoas envolvidas em *rites de passage*. Não podemos simplesmente fundir estes três argumentos, mas, se reconhecermos que estão todos relacionados à "mesma coisa", então seremos levados a concluir que a potencialidade mágica, como categoria social, é algo inerente em símbolos de "circuncisão", mas que tal simbolização é efetiva porque para cada indivíduo a situação ritual é sentida como significando "castração".

Isto é mais do que um jogo de palavras. Ao fundir o conceito socio-lógico de circuncisão com o conceito psicanalítico de castração, estabelecemos uma ponte entre os dois quadros de referência, e a consistência entre os dois tipos de interpretação se torna significativa. Neste ponto, embora, talvez, somente neste ponto, o argumento psicanalítico fornece ao antropólogo uma explicação plausível para os fatos que ele já conhecia mas não podia compreender completamente.

Em alguns aspectos, devo admitir que o argumento todo é um mero rephraseamento do óbvio. Todos tomam por certo que exclamações verbais em quase todas as línguas derivam sua mágica da associação com a função sexual e excretora ou com Deus. A teoria proposta neste ensaio é que o poder mágico do "sujo do corpo" (inclusive o cabelo da cabeça) é precisamente do mesmo tipo. Esta proposição não é muito nova, mas o foco real deste ensaio está em outra parte. A pergunta que me coloquei é: Como podem os antropólogos justificar as interpretações simbólicas que fazem habitualmente? Não respondi a esta questão, mas talvez tenha esclarecido alguns de seus pontos.

## Apêndice

O Dr. Michael Banks chamou a minha atenção para o seguinte item que apareceu no jornal *The Hindu* em 8 de janeiro de 1957. Este item ilustra de maneira surpreendente alguns dos temas discutidos no artigo acima. Em particular, pode-se notar que a potencialidade mágica do cabelo oferecido como voto não é derivada do fato de ser cabelo ou mesmo de ser o cabelo de um peregrino devoto, mas sim das circunstâncias rituais em que ele é cortado por barbeiros do templo, corretamente designados (*mirasidars*), e então oferecido a Deus. Embora a natureza dos votos do peregrino não seja declarada, esses estão provavelmente relacionados à abstinência sexual.

"O Sr. M. Ramamurthi, Juiz do Distrito Adicional, Chittoor, recusou a petição de apelo do Sr. Kolathur Pedda Venkata Reddi e quatro outros contra o Quadro de Curadores dos Tirumalai-Tirupati Devasthanams sobre a injunção temporária passada pelo Distrito Musif, Tirupati, em favor de os últimos impedirem os primeiros de raspar as cabeças dos devotos peregrinos que desejam oferecer seus cabelos a Sri Venkateswaraswami para pagamento de seus votos.

"O Juiz observou não ser correto decidir questões de lei neste ponto e disse que os demandantes (Quadro T.T.D. e outros) não queriam impedir os apelantes de praticar seu ofício. Não havia objeção alguma a que os apelantes dirigissem salões de barbear nas colinas Tirumalai e continuassem em sua profissão de cortar e pentear os cabelos de qualquer um que visitasse os seus salões. Não parecia haver nenhuma objeção a que os apelantes raspassem a cabeça dos fregueses, mas a única coisa que eles não estavam autorizados a fazer, de acordo com os demandantes, era raspar a cabeça de devotos peregrinos que desejavam dar seus cabelos para a divindade como oferenda. Por isso, o que os demandantes queriam não era um direito exclusivo de exercer sua profissão de barbeiro. O que eles desejavam era uma injunção que restringisse os acusados de induzir os peregrinos a acreditarem que eles estavam oferecendo seus cabelos à divindade quando tinham suas cabeças raspadas pelos apelantes e outros acusados.

"O Juiz acrescentou que a importância deste direito reivindicado pelos demandantes poderia ser apreciada quando fosse lembrado que os Devasthanams tinham uma parte nos emolumentos coletados pelos *mirasidars* por rasparem as cabeças dos devotos peregrinos e que todo o cabelo removido das cabeças destes últimos era dado às autoridades do templo. Todo cabelo que fosse oferecido deveria ser conservado e o lucro obtido por sua venda teria que ir para a divindade. O devoto peregrino que permitisse que seu cabelo fosse raspado por um não-*mirasi* não poderia estar certo de que seu cabelo seria dado às autoridades do templo. Era verdade que os apelantes diziam que dariam o cabelo recolhido por eles para as autoridades do templo, mas isto não poderia ser verificado. Portanto, pareceu-lhe que os demandantes tinham uma causa judicial *prima facie* que os *mirasidars* estivessem autorizados exclusivamente a raspar as cabeças dos devotos peregrinos que desejavam oferecer seus cabelos à divindade em paga de seus votos, e o templo estava autorizado a controlar a raspagem das cabeças dos devotos peregrinos e juntar o cabelo destinado à divindade.

"Depois de se ocupar com os vários pontos levantados pelos advogados de ambas as partes, o Juiz declarou ter-lhe parecido que a balança da conveniência estava a favor da edição da injunção, e assim recusou a petição de apelo, com despesas."

#### Agradecimentos

1) O autor agradece uma subvenção pessoal da Behavioral Sciences Division of the Foundation Ford, para facilitar a preparação deste artigo.

2) O autor agradece comentários de várias origens sobre versões rascunhadas deste artigo, particularmente os do Dr. Charles Berg, M. D. [O Dr. Berg morreu em dezembro de 1957, enquanto este artigo estava sendo preparado para publicação.]

#### Referências

- BERG, Charles.  
1951 — *The unconscious significance of hair*. Londres.
- CARSTAIRS, G. M.  
1957 — *The twice born*. Londres.
- CRAWLEY, E.  
1927 — *The mystic rose*. Londres. v. I.
- DURKHEIM, E.  
1947 — *The elementary forms of the religious life*. Trad. de J. W. Swain. Glencoe.
- FORDE, Daryll.  
1941 — *Marriage and the family among the Yakö*. Londres.
- FORTUNE, R. F.  
1932 — *Sorcerers of Dobu*. Londres.
- FRAZER, J. G.  
1915 — *The golden bough*. Londres.  
1918 — *Folklore in the Old Testament*. Londres. v. II.
- FREUD, S.  
1919 — *Totem and taboo*. Londres.
- HARRISON, J. E.  
1912 — *Themis*. Cambridge.
- HOCART, A. M.  
1950 — *Caste*. Londres.
- HUBERT, A. M. e MAUSS, M.  
1897 — Essai sur la nature et la fonction du sacrifice. *L'Année Sociologique*, 2.

- 1902 — Esquisse d'une théorie générale de la magie. *L'Année Sociologique*, 7.  
1909 — L'origine des pouvoirs magiques dans les sociétés australiennes. In: *Mélanges d'Histoire des Religions*. Paris.
- HUTTON, J. H.  
1928 — The significance of headhunting in Assam. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 58: 399-408.
- IYER, L. K. A.  
1928-35 — *The Mysore tribes and castes*. 4, v.
- LEACH, E. R.  
1954 — A Trobriand medusa? *Man*, p. 158.
- LUANG BORIBOL BURIBHAND e GRISWOLD, A. B.  
1957 — *Images of the Buddah in Thailand*. Bangcoc.
- MALINOWSKI, B.  
1923 — The problem of meaning in primitive languages. In: OGDEN, C. K. e RICHARDS, I. A. *The meaning of meaning*. Londres.
- 1932 — *The sexual life of savages*. Londres.
- 1935 — An ethnographic theory of languages and some practical corollaries. In: *Coral gardens and their magic*. Londres. v. II.
- MILLS, J. P.  
1937 — *The Rengma Nagas*. Londres.
- MORGAN, K. W.  
1953 — *The religion of the Hindus*. Nova York.
- PARRY, N. E.  
1932 — *The Lahkers*. Londres.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R.  
1933 — *The Andaman islanders*. Cambridge.
- SRINIVAS, M. N.  
1952 — *Religion and society among the Coorgs of South India*. Oxford.
- TOPLEY, Marjorie.  
1954 — Chinese women's vegetarian houses in Singapore. *Journal of Malayan Branch Royal Asiatic Society*, 27.
- TYLOR, E. B.  
1873 — *Primitive culture*. Londres. v. II.
- WILKEN, G. A.  
1886 — Über das Haaropfer. *Revue Coloniale Internationale*. Amsterdã. Separata.

## Linguagem e tabu

Este é um simpósio sobre a linguagem, mas meu tema é a não-linguagem. Ao invés de discutir coisas que são ditas e feitas, quero falar sobre coisas que não são ditas nem feitas. Meu tema é aquele do tabu, cuja expressão é sempre inibida.

A literatura psicológica e antropológica está repleta de descrições e explicações acadêmicas sobre proibições e inibições aparentemente iracionais. Tal "tabu" pode ser comportamental ou lingüístico, e vale a pena observar que as sanções protetoras são, em qualquer caso, muitas vezes as mesmas. Se, neste momento, eu estivesse realmente louco para ser preso pela polícia, eu poderia me despir ou soltar uma corrente de obscenidades violentas: qualquer procedimento seria igualmente eficaz. Pois os tabus lingüísticos e de comportamento são não apenas sancionados do mesmo modo, como também estão muito embalados como, por exemplo, o comportamento sexual e as palavras relativas ao sexo. Mas esta relação entre ação e palavras não é tão simples como pode parecer. Seu relacionamento não é necessariamente causal. Não é que certas espécies de comportamento sejam tabu e, em consequência, a linguagem a elas relacionadas torne-se tabu. Algumas vezes, em virtude de razões lingüísticas (fonêmicas) certas palavras podem ser tabu por si mesmas e, se existe algum elo causal, ele é, então, invertido. Neste caso, um tabu de comportamento vem a refletir um tabu verbal anterior. Neste artigo, toco apenas de leve neste assunto complexo.

O trocadilho é um tipo familiar de tabu puramente lingüístico. O trocadilho ocorre quando fazemos uma troça, confundindo dois significados aparentemente diferentes de um mesmo padrão fonêmico. O trocadilho parece engraçado ou chocante porque desafia o tabu que normalmente nos proíbe reconhecer que o padrão de som é ambíguo. Em muitos casos, tais tabus verbais têm tanto aspectos sociais quanto lingüísticos. Em inglês — então, creio, em americano — a palavra *queen* (rainha) tem por homônimo *quean* (prostituta). As palavras são foneticamente indistinguíveis [kwin]. Uma rainha é a consorte do rei (*king*) ou mesmo uma soberana por direito próprio; e *quean*, que anteriormente significava prostituta, agora denota usualmente um homossexual masculino. No mundo não-humano, temos abelhas-rainhas (*queen bees*) e a prole de gatas-rainhas (*brood queen cats*), ambas indicando uma fertilidade esplêndida, embora uma *quean* (prostituta) seja uma vaca estéril. Embora estas duas palavras pretendam ser diferentes, e até mesmo opositas, elas realmente denotam a mesma idéia. Uma rainha é uma fêmea de *status* anormal no seu sentido virtuoso, positivo; uma prostituta é uma pessoa de caráter depravado ou de sexo incerto, uma fêmea de *status* anormal no seu sentido negativo, pecaminoso. E, no entanto, é esta anormalidade comum que as transforma, ambas, em seres "sobrenaturais".

## 5. ASPECTOS ANTROPOLOGICOS DA LINGUAGEM: CATEGORIAS ANIMAIS E INSULTO VERBAL \*

O tema central do meu ensaio é o tópico antropológico clássico do tabu. Esse tema, nesta perspectiva, não é parte do campo convencional do discurso dos psicólogos experimentais, ainda que a discussão que pretendo apresentar tenha seus equivalentes psicológicos. Quando os psicólogos debatem sobre o mecanismo do "esquecimento", freqüentemente introduzem o conceito de "interferência" — a idéia de que há uma tendência a reprimir conceitos que tenham alguma espécie de superposição semântica (POSTMAN: 1961). A tese que apresento depende de hipótese contrária, a saber: a de que nós somente podemos chegar a conceitos verbais semanticamente distintos, se reprimirmos as percepções fronteiriças que jazem entre eles.

Discutir aspectos antropológicos da linguagem com os limites de espaço a mim destinados aqui, é como escrever uma história da Inglaterra em trinta linhas. Proponho manipular um tema específico e não um tema geral. Para os antropólogos, a linguagem é uma parte da cultura, não uma coisa em si própria. A maior parte dos problemas dos antropólogos está ligada à comunicação humana. A língua é um meio de comunicação, mas atos costumeiros de comportamento são, também, um meio de comunicação e o antropólogo sente que pode e deve ter em vista ambos os modos de comunicação ao mesmo tempo.

\* Reproduzido de LEACH, E. R. Anthropological aspects of language: animal categories and verbal insults. In: LENNEBERG, Erich H., org. *New directions in the study of language*. Cambridge, Mass., The M. I. T. Press, 1964. p. 23-63. Trad. por Letícia Maria Antonioli e Roberto Da Matta.

Assim também em metafísica, os opositos Deus e o Diabo são ambos seres sobrenaturais. Neste caso, então, o tabu que nos possibilita separar dois conceitos ambíguos — de maneira que podemos falar de rainhas (*queens*) sem pensar em putas (*queans*) e vice-versa — é, simultaneamente, lingüístico e social.

Devemos notar que o tabu opera de forma a distinguir dois padrões fonêmicos idênticos, e não para suprimir completamente o padrão. Não estamos proibidos de dizer [kwɪn]. Contudo o padrão fonêmico muito similar produzido pela mudança da dental [n] pela bilabial [m] por tornar breve a emissão da vogal média [kwɪm], é uma das mais ímpublicáveis obscenidades da língua inglesa. Alguns informantes americanos me têm assegurado que essa palavra foi tão completamente suprimida, que ela não atravessou o Atlântico, mas isso não parece ser inteiramente correto, visto que há provas de dicionário em contrário<sup>1</sup>. É difícil falar sobre o “indizível”, mas espero ter demonstrado meu ponto inicial. O tabu é simultaneamente comportamental e lingüístico; social e psicológico. Como antropólogo, estou particularmente interessado nos aspectos sociais do tabu. Psicanalistas de várias escolas estão particularmente preocupados com tabus individuais centrados nas funções oral, anal e genital. Psicólogos experimentais podem se preocupar com fenômenos essencialmente semelhantes quando examinam o processo de esquecimento ou os vários tipos de inibição muscular. Mas todas essas variedades de repressão estão tão enredadas na trama da linguagem, que qualquer discussão sobre uma das três molduras — a antropológica, a psicológica ou a lingüística — deve inevitavelmente tomar para alguma consideração as outras duas.

### Categorias animais e obscenidades verbais

No restante deste artigo terei relativamente pouco a dizer sobre a linguagem diretamente, mas isso se deve à natureza do meu problema,

<sup>1</sup> Aqui, a palavra segue escrita foneticamente. Quando ela é escrita foneticamente é que os dois conceitos cobertos pelo mesmo padrão de sons devem se distinguir. (Nota do Org.)

<sup>2</sup> O *Oxford English Dictionary* nada diz sobre a obscenidade, mas registra *quim* como uma “antiga variação escocesa” do termo agora totalmente obsoleto *queme* = = “pleasant” (amável). PARTRIDGE (1949) imprime a palavra complementarmente (enquanto falha nas palavras *f\*ck* e *c\*nt*). Ele interpreta *quim* como “parte pudenta feminina” e dá *queme* como uma variante. As últimas edições dos dicionários de Funk e Wagnalls, e de Webster ignoram o fato, mas H. WENTWORTH e S. B. FLEXNER (1961) dão:

*quim* n. 1 = queen (rainha); 2 (tabu) = a vagina.

Que este padrão fonêmico é, de fato, relacionado ao mais permissível *queen*, fica, pois, estabelecido.

Os dicionários americanos indicam que a extensão dos significados de *queen* (*quean*) é a mesma da Inglaterra, mas a distinção ortográfica não é firmemente mantida.

pois estarei discutindo a conexão entre categorias animais e obscenidades verbais. Obviamente é muito mais fácil falar sobre animais do que sobre obscenidades! Isso estará fora de cogitação, mas o ouvinte (e o leitor) deve manter-se alerta quanto a isso. Do mesmo modo que *queen* está perigosamente próximo do não-pronunciável, assim também existem certos animais muito familiares que são, por assim dizer, salvos do sacrilégio ou coisa pior apenas por um fonema. Nos julgamentos de bruxaria ingleses do século XVII, era muito comum declarar que o Diabo aparecia na forma de um Cachorro (*Dog*) — isto é, Deus (*God*) soletrado ao contrário. Na Inglaterra, ainda empregamos esta mesma metátese quando nos referimos ao colarinho do clérigo como um “colarinho de cachorro” ao invés de *God collar* (colarinho de Deus). Da mesma forma, é preciso apenas uma pequena troca de vogais em *fox* (raposa) para produzir o obsceno *fux* (foda). Num certo sentido, não há dúvida de que fatos como estes podem ser atribuídos a acidentes lingüísticos, mas eles são acidentes que têm uma utilidade funcional no modo em que usamos nossa língua. Como devo agora demonstrar, existem boas razões sociológicas no porquê de as categorias inglesas *dog* e *fox*, como a categoria inglesa *queen* (*quean*), evocarem associações que são tabu na sua vizinhança fonêmica.

Como antropólogo, não proclamo entender os aspectos psicológicos do fenômeno do tabu. Eu não entendo o que ocorre quando uma palavra ou frase ou um detalhe do comportamento é sujeito a opressão. Mas posso observar o que ocorre. Em particular, posso observar que, quando tabus verbais são rompidos, o resultado é um fenômeno social específico que afeta tanto o ator quanto seus ouvintes de um modo bastante previsível. Eu não preciso elaborar isto, aqui, já que este é o fenômeno que denominamos obscenidade. De modo amplo, o idioma da obscenidade cai em três categorias: 1) “palavrões” — que comumente se referem ao sexo e à excreção; 2) blasfêmia e profanação; 3) insulto animal — em que um ser humano é equiparado a um animal de outra espécie<sup>3</sup>.

Na prática, estas categorias não são nitidamente distintas. Assim, a palavra *bloody* (sanguinário, sangrento, ensanguentado; em gíria: mal-ditô, infame), que é atualmente uma espécie de adjetivo suavemente obsceno para toda obra, é associada por alguns com o sangue menstrual e é assim um “palavrão” (uma “dirty word”), mas parece ser historicamente derivada de um sacrilégio — “By our Lady” (“por Nossa Senhora”).

<sup>3</sup> Uso aspas em “palavrão” porque desejo chamar a atenção do leitor para a parcial correspondência semântica entre o inglês *dirty words* (palavras sujas, na tradução literal) e o nosso *palavrão*. Um palavrão, como o nome indica, é uma “palavra grande”, capaz de provocar imediata reação no ouvinte. A *dirty word* inglesa é como que uma palavrinha, de modo que o nosso *palavrão* tem algo de *dirty word*, de blasfêmia e opróbrio. (Nota do Org.)

Por outro lado, o simples expletivo *damn!* — que atualmente se presume ser uma abreviação de “*danação!*”, “*maldição!*” — e portanto um sacrilégio — era antigamente *god-dam* (*God's animal mother* = a mãe animal de Deus), uma expressão que combina a blasfêmia com o insulto animal. Estas amplas categorias de obscenidades parecem ocorrer na maioria das línguas.

Os palavrões não apresentam problemas. Os psicólogos têm explicações adequadas e convincentes de por que o foco central da mais crua obscenidade deve normalmente repousar no sexo e na excreção. O idioma da profanação e da blasfêmia também não apresenta problemas. Qualquer teoria sobre a sacralidade dos seres sobrenaturais provavelmente implica um conceito de sacrilégio que, por sua vez, explica as emoções provocadas pela profanação e pela blasfêmia. Mas o insulto animal parece muito mais difícil de ser considerado. Por que expressões como *you son of a bitch* (seu filho de uma cadela) ou *you swine* (seu porco) têm as conotações que possuem, enquanto “*you son of a kangaroo* (seu filho de um canguru!) ou *you polar bear* (seu urso polar!) não têm nenhum sentido?

Eu escrevo como um antropólogo e, para um antropólogo, este tema do insulto animal tem um interesse muito básico. Quando um nome animal é usado deste modo, como uma imprecação, isto indica que o próprio nome está investido de potência. Isto claramente significa que a categoria animal é de algum modo tabu e sagrada. Assim, para um antropólogo, o insulto animal é parte do amplo campo de estudo que inclui o sacrifício de animais e o totemismo.

### Relação da comestibilidade e avaliação social de animais

Em seus estudos etnográficos, o antropólogo observa que, numa situação cultural particular, alguns animais são o foco de atitudes rituais, ao passo que outros não. Além disso, a intensidade do envolvimento ritual de certas espécies individuais varia amplamente. Não é totalmente claro por que devia ser assim, mas um fato que é comumente relevante e sempre precisa ser levado em consideração é a comestibilidade da espécie em questão.

Uma hipótese que também sublinha o restante deste ensaio é que o insulto animal está de algum modo ligado com o que Radcliffe-Brown chamou de valor ritual da categoria animal em consideração. Eu assumo, além disso, que este valor ritual está ligado de modo ainda indeterminado com os tabus e as regras relativas à matança e consumo destes e de outros animais. Para propósito de exemplo, confinarei minha atenção às categorias da língua inglesa, embora, não obstante, eu postule que os princípios que menciono sejam muito gerais, ainda que não necessaria-

mente universais. Para uma ilustração disto, discuto, como um apêndice do meu argumento básico, a aplicação de minha tese às categorias da língua Kachin, idioma falado por certos grupos da região montanhosa do norte da Birmânia.

Tabu não é uma palavra autenticamente inglesa, mas uma categoria importada da Polinésia. Seu significado não é precisamente definido no inglês convencional. Os antropólogos comumente usam a palavra para se referir a proibições que são explícitas e sustentadas por sentimentos de pecado e sanções sobrenaturais a um nível consciente. As regulamentações do incesto são disto um exemplo típico. Um outro são as regras registradas no Levítico 11, versículos 4-47, que proíbem os israelitas de comerem uma ampla variedade de “animais impuros”. Neste artigo, contudo, usarei o conceito de tabu alimentar num sentido mais geral, de modo que ele abranja todas as classes de proibições alimentares: explícitas e implícitas, conscientes e inconscientes.

### Determinações culturais e lingüísticas de valores alimentares

O ambiente físico de qualquer sociedade humana contém um amplo espectro de materiais que são tanto comestíveis quanto nutritivos, mas somente uma pequena parte desse meio comestível será de fato classificada como alimento potencial. Tal classificação é um problema da linguagem e da cultura, não da natureza. É uma classificação que tem grande importância prática e assim é percebida. A “nossa” classificação não é apenas correta, ela é também moralmente justa e marca a nossa superioridade. O fato de que pernas de rã sejam petiscos para os gastrônomos da França, mas não sejam de modo algum comida na Inglaterra, faz com que o inglês se refira aos franceses como *Frogs* (Rãs) com insinuações de envergonhado desprezo.

Como uma consequência de tal discriminação cultural, a parte comestível do ambiente é geralmente classificada em três principais categorias:

1) Substâncias comestíveis que são reconhecidas como alimento e consumidas como parte da dieta normal.

2) Substâncias comestíveis que são reconhecidas como alimentos possíveis, mas que são proibidas ou então que se permite comer somente em condições especiais (rituais). Estas são substâncias que são *conscientemente interditadas*.

3) Substâncias comestíveis que, por cultura e linguagem, não são reconhecidas de modo algum como alimento. Estas substâncias são *inconscientemente interditadas*.

Normalmente, quando os antropólogos estão discutindo tabus alimentares, estão pensando apenas na minha segunda categoria; e eles têm em mente tais exemplos como as proibições judaicas contra a carne de porco, as proibições brâmanes contra a carne de vaca e a atitude cristã em relação ao pão e vinho sacramentados. Mas minha terceira categoria de substâncias comestíveis que não são classificadas como alimentos merece igual atenção. A natureza do tabu em ambos os casos é absolutamente distinta. A proibição judaica em relação à carne de porco é um assunto ritual e explícito. Ela diz, com efeito, que "a carne de porco é um alimento, mas os judeus não devem comê-la". A objeção do inglês em comer carne de cachorro é igualmente forte, mas repousa numa premissa diferente. Ela depende de uma suposição categórica: "cachorro não é alimento".

Na realidade, os cachorros são perfeitamente comíveis e em algumas partes do mundo são criados para se comer. Neste sentido, os seres humanos são também comestíveis, embora para um inglês essa idéia seja repugnante. Penso também que a maioria dos ingleses acharia a idéia de comer carne de cachorro igualmente repugnante. Acredito que esteasco é, em larga medida, um problema de categorias verbais. Há contextos no inglês coloquial nos quais homem e cão podem ser pensados como seres do mesmo tipo. Homem e cão são "companheiros"; o cão é "amigo do homem". Por outro lado, homem e alimento são categorias antitéticas. O homem não é alimento; logo, o cachorro também não pode ser alimento.

É claro que nossas categorias lingüísticas nem sempre são tão ordenadas e lógicas, mas os casos marginais — que aparecem a princípio como exceções de alguma regra geral — são com freqüência especialmente interessantes. Por exemplo, os franceses comem cavalo. Na Inglaterra, ainda que a carne de cavalo seja dada a cachorros, ela é oficialmente classificada como imprópria para o consumo humano. Assim, a carne de cavalo não pode ser vendida na mesma loja onde se vende carne de açougue comum, e em Londres, onde, apesar do preconceito inglês, existem estrangeiros de baixa extração que comem esta coisa, eles têm que comprá-la numa loja chamiçada *charcuterie* e não *açougue!* Isso, sugiro, é bastante consistente com a atitude muito especial adotada pelos ingleses em relação a cães e cavalos. Ambos são criaturas sagradas e sobrenaturais, cercadas de sentimentos que são ambigamente aqueles de respeito e horror. Este tipo de atitude é comparável a uma outra muito menos conhecida que se expressa na regra legal inverossímil que estabelece que cisne e estrujo só podem ser comidos pelos membros da Família Real, exceto uma vez ao ano, quando os membros do St. John College da Universidade de Cambridge podem comer cisne! Como o editor do *The New Yorker* tem deleite em nos contar, "sempre haverá uma Inglaterra!".

Evidentemente, todas essas regras, preconceitos e convenções são de origem social e, no entanto, os tabus sociais têm suas contrapartes lingüísticas e, como procurarei mostrar agora, estes acidentes de história etimológica encaixam-se de um modo surpreendente. É claro que, nos seus aspectos lingüísticos, os cavalos aparecem de modo inocente tanto quanto o cão e a raposa. Contudo, na maior parte do inglês coloquial, o cavalo (*horse*) é '*orse*' ou '*oss*' e nesta forma divide com seu companheiro o asno (*ass*) uma inconfortável aproximação com o traseiro humano<sup>4</sup>.

O problema então é o seguinte: o inglês trata certos animais como tabu — sagrados. Essa sacralidade é manifestada de várias maneiras. Em parte pelo comportamento, quando somos proibidos de comer a carne do animal em questão; em parte pela linguagem, quando um padrão fonético penumbroso àquele da categoria animal é visto como sendo um foco de obscenidade, profanação, etc. Será que podemos entender por que certas criaturas devem ser tratadas desta maneira?

### Tabu e as distinções das categorias nomeadas

Antes que prossiga, deixe-me dar um esboço de uma teoria geral do tabu que eu acho particularmente satisfatória para o meu trabalho como antropólogo. É uma teoria que me parece estar muito bem harmonizada com os fatos psicológicos e lingüísticos. Na forma em que eu a apresento aqui ela é uma "teoria do Leach", mas ela tem várias derivações óbvias, especialmente a discussão de Radcliffe-Brown sobre o valor ritual, o trabalho de Mary Douglas (ainda não publicado)<sup>5</sup> sobre animais anômalos e a versão de Lévi-Strauss da dialética hegeliana-marxista na qual os elementos sagrados do mito são revelados como sendo fatores para mediar contradições.

Postulo que o ambiente físico e social de uma criancinha é percebido como um contínuo. Ele não contém "coisas" intrinsecamente separadas. A criança, no decorrer da vida, é ensinada a impor sobre esse ambiente uma espécie de grade discriminatória que serve para distinguir

<sup>4</sup> Os tabus ingleses e americanos são diferentes. O inglês soletira o animal como *ass* e as nádegas como *arse*, mas, de acordo com PARTRIDGE (1949), *arse* era considerada quase impublicável entre 1700 e 1930 (embora apareça no *Oxford English Dictionary*). A terceira edição do Webster registra ambas as palavras na forma *ass*, observando que *arse* é uma variação mais polida do que o último termo, que também tem o sentido obsceno de intercurso sexual. FUNK e WAGNALLS (1952) distinguem *ass* (o animal) e *arse* (nádegas) e não entrecruzam nenhuma referência. WENTWORTH e FLEXNER (1961) dão somente *ass*, mas indicam três significados tabus: o reto, as nádegas e a vagina.

<sup>5</sup> Este ensaio foi publicado em 1964, quando o livro de Mary Douglas, *Pureza e perigo* (de 1966), ainda não havia sido apresentado a público. (Nota do Org.)

o mundo como sendo composto de grande número de coisas separadas, cada uma etiquetada com um nome. Este mundo é uma representação das nossas categorias de linguagem, não o contrário. É porque minha língua materna é o inglês que me parece evidente que *bushes* (moitas) e *trees* (árvores) sejam diferentes espécies de coisas. Se não me tivessem ensinado isto, jamais poderia pensar deste modo.

Agora, se cada indivíduo tem que aprender a construir seu próprio ambiente deste modo, é de importância crucial que as discriminações básicas sejam nítidas e não-ambíguas. Não deve haver absolutamente nenhuma dúvida sobre a diferença entre o *eu* e *isso*, ou entre *nós* e *eles*. Mas, como esta certeza discriminatória pode ser obtida se nossa percepção normal apresenta somente um contínuo? Um diagrama pode ajudar. Nossa percepção desinibida (destreinada) reconhece um contínuo (fig. 1).

Fig. 1. A linha é uma representação esquemática da continuidade na natureza. Não existem brechas no mundo físico.

Ensoram-nos que o mundo consiste de "coisas" caracterizadas por nomes. Por causa disso, temos de treinar nossa percepção para reconhecer um ambiente descontínuo, como na fig. 2.

Fig. 2. Representação esquemática daquilo que é nomeado na natureza. Muitos aspectos do mundo físico permanecem não-nomeados nas línguas naturais.

Conseguimos alcançar este segundo tipo de percepção treinada por meio do uso simultâneo da linguagem e do tabu. A linguagem nos fornece os nomes para distinguir as coisas; o tabu inibe e reconhece aquelas partes do contínuo que separam as coisas (fig. 3).

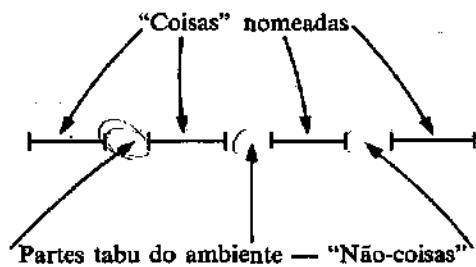


Fig. 3. O relacionamento dos objetos tabu com o mundo dos nomes.

O mesmo tipo de argumento pode também ser representado por um diagrama de Venn simplificado, empregando somente dois círculos. Seja um círculo *p* representando uma certa categoria verbal. Seja este círculo entrecortado por outro círculo *não-p* representando o "ambiente" de *p*, do qual se quer distinguir *p*. Se por uma ficção impusermos um tabu sobre qualquer consideração da área sobreposta, que é comum a ambos os círculos, então deveremos estar prontos a nos persuadirmos de que *p* e *não-p* são completamente distintos e a lógica da discriminação binária será satisfeita (fig. 4).

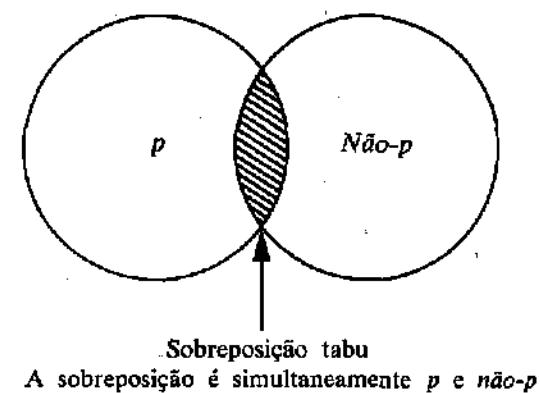


Fig. 4. O relacionamento entre ambigüidade e tabu.

A linguagem, então, faz mais do que nos prover com uma classificação das coisas. Ela realmente molda nosso ambiente e coloca cada indivíduo no centro de um espaço social ordenado de maneira lógica e segura.

Neste artigo, estou especialmente interessado em conjuntos de categorias verbais que discriminam áreas do espaço social em termos de "distância de um dado Ego (um "eu"))". Por exemplo, considerem-se os três conjuntos (a), (b), (c).

- (a) Ego (eu) . . . . . Irmã . . . . . Prima . . . . . Vizinha . . . . . Estrangeira
- (b) Ego (eu) . . . . . Casa . . . . . Fazenda . . . . . Campo . . . . . Longe . . . . . (Remoto)
- (c) Ego (eu) . . . . . Animal de estimação . . . . . Animal doméstico . . . . . . . . . "Caça" . . . . . Animal selvagem



Para cada um destes três conjuntos, as palavras assim arranjadas indicam categorias que são progressivamente mais remotas de um dado "eu", mas acredito que se pode dizer mais que isso. Espero poder mostrar que, se nós denotamos estes conjuntos de palavras como:

- (a) A1 B1 C1 D1 E1
- (b) A2 B2 C2 D2 E2
- (c) A3 B3 C3 D3 E3

então a declaração relacional A1:B1:C1:D1:E1 é o mesmo que a declaração relacional A2:B2:C2:D2:E2 ou a declaração relacional A3:B3:C3:D3:E3. Em outras palavras, o modo que empregamos as palavras no conjunto (c), um conjunto de animais, permite-nos fazer declarações sobre as relações humanas que pertencem ao conjunto (a).

Mas estou indo muito rapidamente. Retomemos minha teoria do tabu. Se operamos da maneira que sugeri — de modo que possamos somente perceber o ambiente como composto de coisas separadas pela supressão de nosso reconhecimento das "não-coisas" que enchem os interstícios —, então é claro que aquilo que é suprimido se torna especialmente interessante. A parte o fato de que toda pesquisa científica se devota a "descobrir" aquelas partes do ambiente que jazem nas fronteiras do que é "conhecido", temos o fenômeno que é descrito tanto por antropólogos quanto por psicólogos, no qual tudo o que é tabu é foco não só de interesse especial, mas também de ansiedade. Tudo o que é tabu é sagrado, valioso, importante, poderoso, perigoso, intocável, imundo, infando.

Possuo ilustrar este ponto mencionando áreas diametricamente contrastantes em que esta abordagem do tabu se encaixa bem com os fatos observados. Primeiro, as exsudações do corpo humano são universalmente objeto de intenso tabu — em particular as fezes, urina, sêmen, sangue menstrual, mechas de cabelo, pedaços de unha, sujeira corporal, saliva, leite materno<sup>6</sup>. Isto se encaixa com a teoria. Tais substâncias são ambíguas da maneira mais fundamental. O problema inicial e permanente da criança é determinar a fronteira inicial. "O que sou eu, em oposição ao mundo?" "Onde estão meus limites?" Neste sentido fundamental, fezes, urina, sêmen e outras substâncias são ao mesmo tempo

<sup>6</sup> Uma exceção interessante e aparentemente única a este catálogo são as "lágrimas". As lágrimas podem adquirir sacramentação, já que as lágrimas dos santos tornam-se relíquias e as lágrimas são apropriadas em situações sagradas, por exemplo, funerais; mas as lágrimas não são, penso, tidas como sujas ou contaminadoras do mesmo modo que outras exsudações.

eu e não-eu. O tabu resultante é tão forte que, mesmo como adulto, falando para um público adulto, não posso me referir a estas substâncias pelas palavras monossilábicas que usei quando era criança, mas devo mencioná-las somente em latim. Mas vejamos claros: não é simplesmente que tais substâncias são consideradas como sujas — elas são poderosas. Em todo o mundo, são precisamente tais substâncias que se constituem nos ingredientes primários dos "remédios" mágicos.

Num extremo oposto, considere-se o caso da santidade dos seres sobrenaturais. Em todos os lugares, as crenças religiosas estão ligadas com a discriminação entre os vivos e os mortos. Logicamente, a vida é simplesmente a antítese binária da morte: os dois conceitos são as duas faces da mesma moeda e não podemos ter um sem o outro. Mas a religião sempre tentou separar os dois. Para tanto, ela criou um hipotético "outro mundo", que é a antítese "deste mundo". Neste mundo, a vida e a morte são inseparáveis; no outro mundo, elas são separadas. Este mundo é habitado por homens mortais e imperfeitos; o outro mundo é habitado por não-homens imortais (os deuses). A categoria deus é assim construída como a antítese binária de homem. Mas isso é inconveniente. Um deus remoto num outro mundo pode ser logicamente sensível, mas é emocionalmente insatisfatório. Para serem úteis, os deuses devem estar próximos, de modo que a religião procura reconstruir o contínuo entre este mundo e o outro. Mas observe-se como isto é realizado. A brecha entre as duas categorias logicamente distintas — este mundo/outro mundo — é preenchida com ambigüidade que se torna tabu. A brecha é superada por seres sobrenaturais de natureza altamente ambígua como deidades encarnadas, mães virgens, monstros sobrenaturais que são metade homem/metade animal. Estas criaturas marginais, ambíguas, são especificamente creditadas com o poder de mediar entre os deuses e os homens. Elas são objeto dos mais intensos tabus; tabus ainda mais sagrados do que aqueles dos próprios deuses. Num sentido objetivo, em contradistinção a uma teologia teórica, é a Virgem Maria, a mãe humana de Deus, que é o principal objeto de devoção da Igreja Católica.

Então, aqui também são as categorias ambíguas que atraem o máximo interesse e os intensos sentimentos de tabu. A teoria geral é que o tabu é dirigido às categorias que são anômalas em relação àquelas que estão nitidamente em oposição. Se A e B são duas categorias verbais de tal modo que B é definido como "aquilo que A não é" e vice-versa, e se existe uma terceira categoria C, que faz a mediação desta distinção, com C compartilhando os atributos de A e B, então C será tabu.

Mas, agora, retomemos para consideração as categorias animais e os tabus alimentares ingleses.

## Nomes de animais e alimento em inglês

Como é que nós, falantes de inglês, classificamos animais e como é que esta classificação se relaciona a coisas tais como a matança, a comilança e ao insulto verbal?

As discriminações básicas parecem repousar em três palavras:

**Peixes** criaturas que vivem na água. Uma categoria muito elástica que inclui até crustáceos — "shell fish" (máriscos).

**Aves** criaturas com duas pernas e asas que põem ovos. (Elas não voam necessariamente, por exemplo, pinguins, avestruzes.)

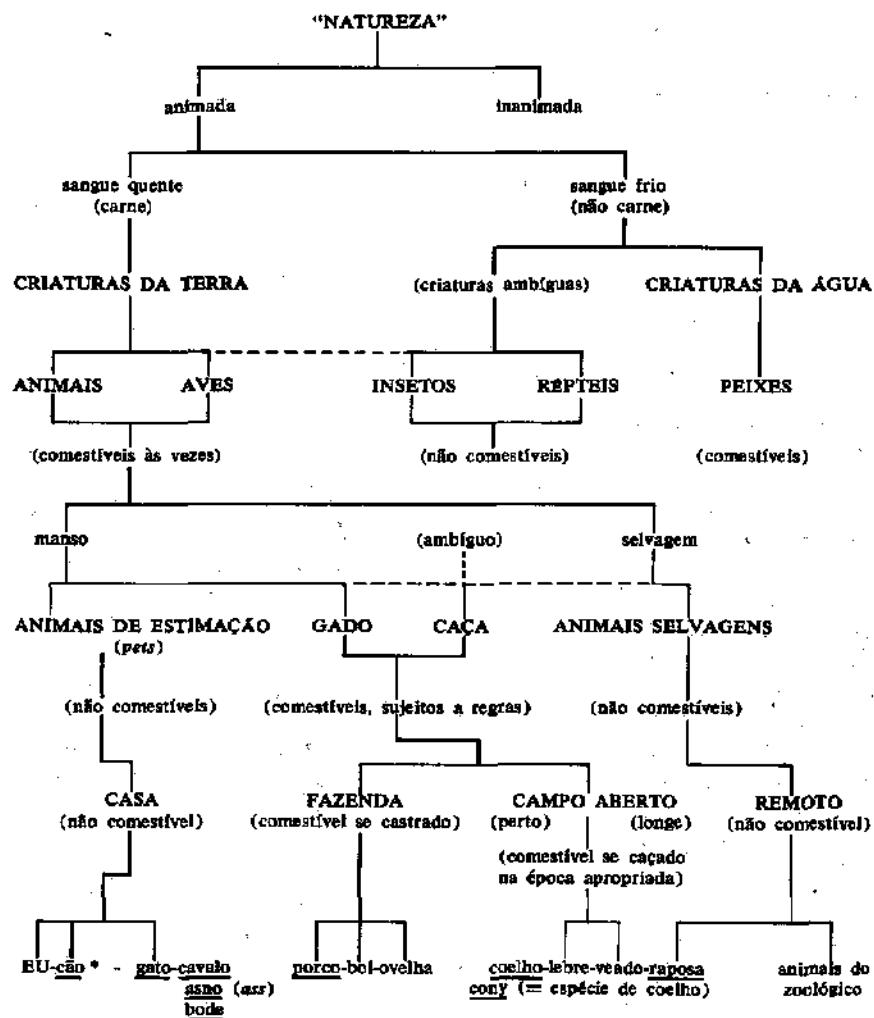
**Animais (Beasts)** mamíferos de quatro pernas que vivem na terra.

Considerem agora o quadro 1. Todas as criaturas que são comestíveis são peixes, aves ou animais (*beasts*). Há um amplo resíduo de criaturas classificadas como *répteis* ou *insetos*, mas a totalidade deste resíduo ambíguo é colocada como não-alimento. Todos os répteis e insetos parecem ser concebidos como inimigos maldosos da humanidade e assim merecedores do mais brutal extermínio. Somente a abelha é uma exceção e, de modo significativo, a abelha é freqüentemente investida com poderes de inteligência e organização super-humanos. O tabu de hostilidade é aplicado com muito mais força a criaturas que são mais anômalas em relação às categorias principais, por exemplo, as cobras — animais da terra, sem pernas e que põem ovos.

O fato de que aves e mamíferos têm sangue quente e se engajam em relações sexuais "normais", faz com que sejam até certo ponto aparentados do homem. Isso é revelado pelo fato de que o conceito de *crueldade* é aplicável a aves e mamíferos, mas não aos peixes. O abate de animais de corte para alimentação deve ser levado a efeito por meio de "métodos humanitários"<sup>7</sup> e na Inglaterra nós temos até ratoeiras humanitárias! Mas é muito apropriado matar uma lagosta jogando-a viva em água fervendo. Quando os tabus religiosos de alimentação se aplicam, eles afetam somente a carne de sangue quente, de aves e mamíferos, mais próxima do homem; daí por que os católicos podem comer peixe na sexta-feira. Na Inglaterra, o único peixe comum sujeito a sanções de matança e consumo é o salmão. O salmão é um peixe anômalo em pelo menos duas dimensões: ele tem o sangue vermelho e é simultaneamente um peixe do mar e de água doce. Mas os mamí-

<sup>7</sup> A palavra *humane* (humanitário) tornou-se distinta da palavra *human* (humano) somente a partir do século XVII.

Quadro 1 — Discriminação das criaturas viventes na língua inglesa



\* As espécies sublinhadas são aquelas que parecem estar especialmente carregadas com valores tabu, como é indicado pelo seu uso em obscenidade e insulto ou por suas associações metafísicas ou, ainda, pela intrusão do eufemismo.

feros estão muito mais perto do homem do que as aves que põem ovos. A Sociedade para Prevenção da Crueldade para com os Animais, a Sociedade Antivissecção, a Nossa Liga dos Amigos dos Burros e organizações que tais, devotam a maior parte de sua atenção às criaturas de quatro pernas e, como o tempo é curto, farei o mesmo.

### Estrutura do alimento e terminologia de parentesco

Repetidamente os antropólogos têm observado que existe uma tendência universal para fazer uma associação ritual e verbal entre o comer e a relação sexual. É, assim, uma hipótese plausível que o modo pelo qual os animais são categorizados em relação a sua comestibilidade terá alguma correspondência em relação ao modo pelo qual seres humanos são categorizados com respeito às relações sexuais.

Sobre esse assunto, os antropólogos coletaram um vasto número de dados comparativos. A generalização seguinte não é certamente universal, mas ela tem uma validade bastante ampla e geral. Do ponto de vista de qualquer "eu" masculino, a jovem mulher do seu mundo social será enquadrada em quatro grandes classes:

1) Aquelas que estão muito próximas — "irmãs verdadeiras", sempre uma categoria fortemente incestuosa.

2) Aquelas que são parentes, mas não estão muito próximas — "primas em primeiro grau" na sociedade inglesa, "irmãs clânicas" em muitos sistemas que têm descendência unilinear e uma organização de linhagem segmentária. Geralmente, o casamento com esta categoria ou é proibido ou fortemente desaprovado, mas relações sexuais pré-maritais podem ser toleradas ou mesmo esperadas.

3) Vizinhas (amigas) que não são parentes: afins potenciais. Esta é a categoria da qual se espera que um "eu" irá normalmente obter uma esposa. Esta categoria também contém inimigos potenciais, pois a amizade e a inimizade são aspectos alternados de uma mesma relação estrutural.

4) Estrangeiras distantes — que sabemos que existem, mas com as quais nenhuma relação social é possível.

Os ingleses também colocam a maioria dos seus animais em quatro categorias comparáveis:

1) Aqueles que estão muito perto — *pets* (animais de estimação), sempre fortemente não comestíveis.

2) Aqueles que são domesticados, mas não estão muito perto — *farm animals* (animais de fazenda ou animais de corte), na maior parte

comestíveis, mas somente se novos ou castrados. Raramente comemos um animal de corte sexualmente intacto e maduro<sup>8</sup>.

3) Animais do campo, "caça" — uma categoria com a qual alternamos amizade e hostilidade. Animais de caça vivem sob a proteção humana, mas não são domesticados. São comestíveis na sua forma sexualmente intacta, mas são mortos somente nas estações apropriadas do ano de acordo com um conjunto estabelecido de rituais de caça.

4) Animais selvagens distantes — não se encontram sob controle humano e são não comestíveis.

Assim como foram apresentados, surge um conjunto de equivalências:

proibição de incesto .....	não-comestibilidade
proibição de casamento associada com relações sexuais pré-maritais .....	castração associada a comestibilidade
aliança de casamento .....	comestível de forma sexualmente intacta: alternância de amizade/hostilidade.
ambigüidade tipo amigo/inimigo .....	animais selvagens distantes são não comestíveis.
nenhuma relação sexual com estrangeiros longínquos .....	

Que essa correspondência entre as categorias de acessibilidade sexual e as categorias de comestibilidade é mais do que mera coincidência, é revelado por um outro acidente de ordem lingüística. A expressão legal, arcaica, para caça era *beast of venery*. O termo venéreo teve significados alternativos: caçada e prazer sexual. Um acidente similar conduz à semelhança fonêmica entre *venery* e *venerate* (venerável), que lembra aquela entre *quean* e *queen*. Sexo e autoridade são fontes de tabu (de respeito), mas em sentidos contrários.

Uma quinta categoria de animais ingleses que entrecorta as outras e é significativamente carregada de tabu é a de *vermin* (parasitas, animais daninhos). A definição do dicionário para esta palavra é, assim, comprehensivelmente ambígua:

"mamíferos e aves prejudiciais a caça, colheita, etc.; raposas, domínhas, ratos, toupeiras, camundongos, corujas, insetos nocivos, besouros, pulgas, piolhos, vermes-parasitas, pessoas vis".

*Vermin* pode ser também descrito como *pestes* (isto é, pragas). Ainda que *vermin* e *pestes* sejam intrinsecamente não comestíveis, coelhos

<sup>8</sup> Frequentemente são dadas duas razões para a castração de animais de corte. A primeira, que é válida, é que o animal castrado é mais dócil para se tratar. A segunda, que me asseguram ser cientificamente sem validade, é que o animal castrado produz carne mais suculenta num tempo mais curto.

e pombos — que são pragas quando atacam as colheitas — podem também ser classificados como caça e então tornam-se comestíveis. Essas mesmas espécies também se tornam comestíveis quando são mantidas sob restrições, como animais de corte (*farm animals*). Terei mais a dizer sobre os coelhos.

Mas, antes de prosseguir, deixe que recorde a última parte do meu argumento de forma um pouco diferente. A tese é que fazemos distinções binárias e então realizamos uma mediação da distinção, criando uma categoria intermediária ambígua e carregada de tabu. Assim:

<i>p</i>	ambos <i>p</i> e <i>não-p</i>	<i>não-p</i>
homem (não-animal)	"homem-animal" ("animal de estimação")	não-homem (animal)
DOMESTICADO (amigável)	CAÇA (amigável/hostil)	SELVAGEM (hostil)

Já demos alguma indicação de que o valor ritual (tabu) se associa de modo acentuado às categorias intermediárias *pets* (animais de estimação) e *game* (caça), e direi mais sobre isso. Mas devemos dizer que mesmo atitudes tabu ainda mais intensas são reveladas quando consideramos aquelas criaturas que somente se enquadram nos interstícios do quadro acima, por exemplo: bodes, porcos e cavalos, que não são tratadas como caça em alguns aspectos (veja o quadro 1).

No quadro 2 estão registrados os nomes mais familiares dos animais ingleses mais familiares. Este conjunto de nomes possui certas características lingüísticas comuns.

Assim, virtualmente todos os animais domésticos de estimação da casa, os da fazenda ou do campo (caça) têm nomes monossilábicos: *dog* (cão), *cat* (gato), *bull* (touro), *cow* (vaca), *ox* (boi) e assim por diante; enquanto, entre os animais mais distantes e selvagens, os monossilábicos são raros. O vocabulário é mais elaborado na categoria da fazenda e mais atenuado nos animais domésticos de estimação não comestíveis e na categoria de feras selvagens. Assim sendo, os animais da fazenda têm termos separados para 1) o macho inteiro, 2) a fêmea inteira, 3) o lactente, 4) uma fêmea imatura, 5) um macho castrado (por exemplo: *bull*, *cow*, *calf* (bezerro), *heifer* (novilha), *bullock* (novilho), com variações locais). Isto não é surpreendente, tendo em vista os requisitos técnicos da vida rural, mas parece estranho que o vocabulário dos animais de estimação seja tão restrito. Assim, o cão tem apenas: *dog*, *bitch* (cadela), *pup* (filhote) e, destes, o termo cadela é amplamente tabu e raramente usado. O gato tem apenas *cat* e *kitten* (gatinho). Se se deve fazer discriminação sexual entre os animais de estimação, pode-se dizer *bitch* (cadela) e *tom cat* (gato macho). Isto implica que o cachorro é considerado como macho e o gato como fêmea. De fato, o gato e o

cachorro são termos parelhados e servem como um paradigma para o marido e a mulher que brigam constantemente.

Entre os animais do campo, todos os machos são *bucks* (machos) e todas as fêmeas são *does* (fêmeas). Entre os animais selvagens, num número pequeno de espécies, distinguimos os filhotes como *cubs*. Em número menor, distinguimos a fêmea como uma variante do macho: *tiger* — *tigress*; *lion* — *lioness*; mas a maioria não tem sexo. A raposa é um caso muito especial, excepcional em todos os aspectos. Ela é monossilábica, o macho é um *dog* (cão), a fêmea é uma *vixen* e o filhote é um *cub*. Elefantes e outros "animais de zoológico" são distinguidos como *bulls*, *cow* e *calves*, num empréstimo direto do conjunto para animais de fazenda.

Um uso curioso sugere que temos vergonha de matar animais de tamanho substancial. Assim, quando morto, *bullock* (novilho) torna-se *beef* (carne), *pig* (porco) torna-se *pork* (carne de porco), *sheep* (carneiro) torna-se *mutton* (carne de carneiro), *calf* (bezerro) torna-se *veal* (vitela) e *deer* (veado) torna-se *venison* (carne de veado). Mas os animais menores permanecem como são: *lamb* (cordeiro), *hare* (lebre) e *rabbit* (coelho) e todas as aves são as mesmas, vivas ou mortas. As cabras são praticamente animais de estimação e correspondentemente (para os ingleses) a carne de cabra é virtualmente não comestível. Uma dona-de-casa inglesa ultrajada se ela pensasse que sua carne de carneiro (*mutton*) era de um bode!

### Insulto animal e hábitos alimentares

A maioria dos monossilabos que denotam animais familiares podem ser esticados para descrever as qualidades dos seres humanos. Tal uso é frequentemente insultoso, mas isso nem sempre acontece. *Bitch* (cadela), *cat* (gata), *pig* (porco), *swine* (suíno), *ass* (asno), *goat* (bode), *cur* (cachorro) são insultos; mas *lamb* (cordeiro), *duck* (pato) e *cock* (galo) são amigáveis e até mesmo afetuosa. Animais que estão próximos podem também servir para eufemismos virtualmente obscenos, designando partes imencionáveis da anatomia humana. Assim, *cock* (galo) = = pênis, *pussy* (gatinha) = cabelo púbico feminino e, na América, *ass* (asno) = traseiro.

O princípio segundo o qual os animais próximos e familiares são denotados por monossilabos é tão geral que algumas poucas exceções merecem atenção especial. O uso de termos foneticamente complexos para animais "próximos" parece sempre ser o resultado de uma substituição eufemística de uma palavra tabu. Assim, *donkey* (jumento) substituiu *ass* (asno) e *rabbit* (coelho) substituiu *coney* (coelho). Este último termo sobrevive agora somente no comércio de peles, onde é

Quadro 2 — Subcategorias inglesas de animais familiares

	Fêmea	Macho	Infante	Jovem macho *	Jovem fêmea *	Macho castrado	Lingüagem infantil	Carne da carcaça
Cachorro	Bitch	(Tom)	Puppy Whelp			Bow wow		
Cão de caça	(Nanny)	(Billy)	Kitten Kid			Doggy Pussy		
Gato		Boar	Piglet	Hogget <sup>b</sup>	Gilt	Piggy	?	(Mutton) Porco, bacon, presunto
Bode	Sow			Colt	Filly Heifer	Eeyaw Gee-gee		veal, beef <sup>c</sup> Mutton Chicken
Porco				Teg Cockerel	Pullet	Steer Bullock	Moo-cow Baa-lamb	
Asno	Mare			Duckling		Capon	?	Quack-quack
Cavalo <sup>d</sup>	Cow	Stallion Bull	Foal Calf					
Vaca (boi) *	Ewe	Ram	Lamb Chick					
Ovelha	Hen	Cock	Duck Drake					
Galinha	Duck	Drake Gander	Gosling Squab					
Pato	Goose			Buck Leveret		Bunny		
Ganso		Doe Doe	Buck Buck					
Pombo		Hind	Buck Stag <sup>e</sup>	Cygnets	Cub <sup>f</sup>			
Coelho								
Lebre								
Veado								
Cisne	Vixen		Dog					
Raposa								

<sup>a</sup> Outras distinções de sexo:A maioria das aves, além do pato e do ganso, pode ser distinguida como *cooks* e *hens*. A baleia, o elefante, o alce e alguns outros animais de grande porte podem ser distinguídos como touros e vacas (*bulls* and *cows*).Leões e tigres são presumivelmente machos já que têm como forma feminina *lioness*, *tigress*.A fêmea de algumas outras espécies é marcada pela afixação do pronome *she* (ela), assim: *she-bear*.<sup>b</sup> *Hogget* — um porco castrado no seu segundo ano. O termo pode também ser aplicado a cavalos novos (*colts*), poldros ou a uma ovelha nova (*teg*).<sup>c</sup> *Hog* pode também se referir a porcos em geral como *swine*.<sup>d</sup> Notar também a palavra *pony*, um cavalo pequeno, apropriado para crianças.<sup>e</sup> *Ox* (*Oren*) — um termo apropriado para a espécie em geral, mas atualmente arcaico <sup>g</sup>, quando usado, refere-se a um macho castrado. O termo comum à espécie é agora *cow* (*cows*) ou *cattle*. *Cattle* (gado) é na sua origem o mesmo que capital = *live stock*. O plural arcaico de *cow* é *kine* (cf. a palavra *kin* = parente).<sup>f</sup> *Beef* — no singular = carne morta, mas *beevves*, que é a forma plural, refere-se a animais vivos = *bullocks*.<sup>g</sup> *Hart* — um veado velho (*stag*) e macho com chifres reais.<sup>h</sup> *Cub* (*whelp*) — inclui os filhotes de muitos animais selvagens: do tigre, do urso, da lontra etc.

pronunciado de modo a rimar com *tony* (elegante, moderno), mas sua derivação etimológica é do latim *cuniculus* e no século XVIII um coelho era um *cunny*, uma palavra embarrasosamente próxima a *cunt* (vagina), que só se tornou publicável em inglês depois da edição sob licença do livro *Lady Chatterley's Lover* ("O amante de Lady Chatterley"). É curioso que, enquanto o *cunny* adulto mudou para o inócuo *rabbit*, a linguagem infantil reteve a forma *bunny*. Entendo que na Nova York contemporânea, um *Bunny Club* (do *Playboy*) tem pelo menos uma semelhança superficial com uma Casa de *Cunny* da Londres do século XVIII<sup>9</sup>.

Alguns animais parecem carregar um peso injusto de possibilidade de serem utilizados como insulto. É certo que o porco é um carniceiro generalizado, mas assim também é, por sua própria natureza, o cão, e não é nada racional que nós chamemos o primeiro de "nojento" enquanto tornamos o segundo um animal doméstico de estimação. Suspeito que sentimos uma espécie de culpa em relação aos porcos. Afinal, as ovelhas nos dão lã, as vacas o leite; as galinhas, ovos; mas nós criamos porcos para o único propósito de matá-los e comê-los e isto é uma coisa vergonhosa, uma vergonha que rapidamente se associa ao próprio porco. Além disso, nas condições da vida rural inglesa, o porco no seu chiqueiro de fundo de quintal era, até muito recentemente, quase um membro da casa: muito mais do que qualquer outro animal comestível. Os porcos, como os cães, eram alimentados dos restos de comida da cozinha dos seus donos humanos. Matar e comer tais sócios comensais é, sem dúvida, um sacrilégio!

Em notável contraste com os nomes monossilábicos dos animais próximos, descobrimos que, no outro lado da escala, existe uma classe de autênticos animais selvagens, a maioria dos quais a pessoa comum só vê num zoológico. Tais criaturas não são nunca classificadas como alimento. Para distinguir estes estrangeiros que estão fora do nosso sistema social inglês, nós lhes damos nomes semilatinos muito compridos — elefante, hipopótamo, rinoceronte e assim por diante. Isto não é fruto de perversidade acadêmica, pois estas palavras têm sido parte do vernáculo por mais ou menos mil anos.

A categoria intermediária de animais do campo sexualmente inteiros, selvagem-domesticados, que podemos caçar para comer, mas somente seguindo um conjunto de regras e em estações do ano especiais, está

<sup>9</sup> Em geral, as aves estão fora do escopo deste artigo, mas, quando consideramos as ambigüidades introduzidas pelos acidentes dos homônimos lingüísticos, podemos notar que todas as aves comestíveis são *fowl* (isto é, *foul* = *filthy*; imundo, obsceno); que *pigeon* substitui *dove* (pombo, pomba), talvez por causa da associação desta última palavra com o Espírito Santo; e que a palavra *squabble* (uma briga barulhenta, sobretudo entre casais) é derivada de *squab*, um(a) pombo(a) novo(a).

atualmente muito reduzida na Inglaterra. Ela agora compreende certas aves (por exemplo, galinhas, faisão, perdiz), lebres e, em alguns locais, veados. Como já ficou dito, coelhos e pombos são ambos marginais a esta categoria. Já que todas essas criaturas são protegidas durante uma parte do ano, de modo que podem ser caçadas na outra, o nome coletivo *game* (jogo) é mais que apropriado.

Os antropólogos sociais cunharam a expressão *relações jocosas* para uma situação mais ou menos análoga, a qual é freqüentemente institucionalizada entre grupos relacionados por afinidade entre seres humanos.

Tal como o coelho obsceno, que é ambiguamente *game* (caça, animal selvagem) e *vermin* (animal daninho), simultaneamente ocupa uma posição intermediária entre as categorias animal da fazenda e do campo (veja o quadro 1), a raposa ocupa a fronteira entre os animais comestíveis do campo e os animais selvagens não comestíveis. Na Inglaterra, a caçada e a matança de raposas é um ritual bárbaro, cercado de tabus extraordinários e fantásticos. A intensidade de emoções que tais desempenhos despertam quase que atordoa a imaginação. Todas as tentativas de interferir com tais costumes na base de que eram "cruéis" falharam miseravelmente. Alguns aspectos da caça à raposa são lingüísticos e assim diretamente relevantes para meu tema. Descobrimos, por exemplo, como comumente ocorre em outras sociedades em contextos análogos que a sacralidade da situação é marcada por inversões da linguagem, o uso de termos especiais para objetos familiares e assim por diante.

Deste modo, as raposas são caçadas por matilhas de cães e, na matança ritual final, a raposa tem sua cabeça e cauda cortadas, as quais são preservadas como troféus, mas nada disso pode ser falado em linguagem comum. A própria raposa é chamada de *dog*, os cães são descritos como *hounds* (mastins), a cabeça da raposa é uma *máscara*, sua cauda uma *escova* (ou moita, *brush*) e assim por diante. É considerado como altamente impróprio usar quaisquer outras palavras para estas coisas.

Lontras, veados e lebre são também, algumas vezes, caçados de maneira ritualmente semelhante e aqui, novamente, os cães de caça mudam suas identidades, transformando-se seja em *hounds*, seja em *beagles* (cão lebreiro, com conotações de agente de polícia). Tudo isso reforça minha hipótese original segundo a qual a categoria *cão* é, em inglês, verdadeiramente muito especial.

A implicação de tudo isso é que, se ordenarmos os animais familiares numa série, de acordo com sua distância social de um dado "eu" humano (veja o quadro 1), então podemos ver a ocorrência de tabu (valor ritual) como indicação de diferentes tipos de matança e restrições alimentares, insulto verbal, associações metafísicas, desempenho ritual, intrusão de eufemismos, etc., e que tudo isso não é distribuído ao azar. As variedades de tabu são localizadas nos intervalos de tal

modo que se pode romper o contínuo em seções. O tabu serve para separar o "eu" do mundo e, depois, para dividir o próprio mundo em zonas de distância social que correspondem aqui às palavras fazenda, campo e remoto.

Acredito que tal tipo de análise é mais do que um jogo intelectual. Ela pode nos ajudar a compreender uma ampla variedade de comportamento não racional. Por exemplo: quem tem familiaridade com a literatura irá logo perceber que as crenças inglesas em bruxaria dependiam da confusão precisamente destas categorias para as quais estou chamando a atenção. Bruxos são investidos com o poder de assumir formas animais e possuir espíritos familiares. O familiar pode tomar a forma de qualquer animal, mas era mais fácil surgir como um cão, gato ou um sapo. Alguns destes animais familiares não têm contraparte na história natural e um deles foi descrito como tendo "patas de urso, mas seu tamanho não era maior do que o de um coelho". A ambigüidade de tais criaturas era tomada como prova de suas qualidades sobrenaturais. Como Hopkins, o famoso descobridor de bruxos do século XVII, observou: "Nenhum mortal sozinho poderia inventar".

Mas meu propósito tem sido o de colocar questões e não de oferecer explanações. Os diagramas que apresentei podem não ser os mais úteis, mas pelo menos estabeleci que a classificação de animais familiares da língua inglesa não é, de modo algum, uma coisa simples. Não é uma lista de nomes, mas um padrão complexo de identificações sutilmente discriminadas não só em espécie, mas também em nuances psicológicas. Nosso tratamento linguístico de tais categorias expressa tabu ou valor ritual, mas isso é um simples termo de cobertura que recobre um complexo de sentimentos e atitudes, uma percepção talvez de que a agressão tal como ela se manifesta na sexualidade ou na matança é algo que perturba a ordem natural das coisas, uma espécie de impiedade necessária.

### Um exemplo não europeu

Se tal tipo de análise fosse apenas aplicado às categorias da língua inglesa, ele seria pouco mais que um jogo de salão. Cientificamente falando, a análise é interessante somente na medida em que abre a possibilidade de que, estudando outras línguas, seguindo procedimentos similares, poderemos alcançar padrões comparáveis. A demonstração ao longo destas diretrizes não é fácil, pois se precisa conhecer a língua muito bem mesmo, antes que se possa jogar este tipo de jogo. Contudo vale a pena tentar.

O Kachin é uma língua tibetana-birmanesa falada por membros de tribos no nordeste da Birmânia. Como ela é sintática e gramaticalmente

totalmente diferente de qualquer língua indo-européia, poderá servir como um bom teste. Num certo momento, cheguei a falar esta língua fluentemente, embora não possa mais fazê-lo. Tenho, também, uma experiência direta e entendimento antropológico dos costumes dos Kachin.

O Kachin é essencialmente uma língua monossilábica, na qual as discriminações são obtidas pela variação dos "prefixos" de palavras e não por variação tonal, como ocorre com outras línguas tibeto-birmanesas, onde os tons desempenham sua parte. Segue disto que os homônimos são muito comuns nesta língua e que a arte do trocadilho e da *double entente* é uma faceta cultural altamente desenvolvida. Uma forma especial de poesia amorosa (*nchyun ga*) depende disto. Um único e breve exemplo servirá como ilustração:

<i>Jan du</i>	<i>gawng lawng</i>	<i>sharat a lo</i>
No crepúsculo	o badalo do sino do gado	balança para lá e para cá
<i>Mai bawi</i>	<i>gawng nu</i>	<i>sharat a lo</i> <sup>10</sup>
A curta cauda do búfalo	e a base do sino	estão abanando

Nada poderia ser mais superficialmente "inocente" do que esta imagem romântica do crepúsculo e dos sinos do gado, mas o poema assume aparências muito diferentes, uma vez que se tenha em mente que *jan du* (o pôr-do-sol) também significa "a moça tem um orgasmo", enquanto que *mai bawi* (a cauda curta) é um eufemismo comum para o pênis humano. O restante das imagens freudianas pode ser facilmente trabalhado pelo leitor!

Por outro lado, não pode ser dito que o Kachin é um "desbocado". É precisamente porque cultiva tal habilidade do duplo sentido que ele pode quase sempre aparecer como sendo escrupulosamente bem-educado. Mas obscenidades verbais existem, inclusive o que chamei de insulto animal que está concentrado principalmente em torno do cachorro (*gwi*).

Os Kachin são um povo primitivo que vive nas florestas das escarpas montanhosas. Sua dieta consiste principalmente de arroz e vegetais, mas eles criam gado, porcos e aves. Existem poucas criaturas comedíveis que eles não comeriam, ainda que separem nitidamente os cães e ratos dos seres humanos. Os animais domesticados são mortos somente no contexto de rituais de sacrifício. A carne de tais sacrifícios é comida pelos membros da congregação presente e os sacrifícios são freqüentes. Apesar desta freqüência, porém, a ocasião de um sacrifício é uma ocasião sagrada (*na*) e, num certo sentido, todos os animais domésticos são sagrados.

<sup>10</sup> Todos os usos linguísticos Kachin aqui citados, com exceção das conotações obscenas do *jan du*, podem ser verificados em O. HANSON (1906).

Até bem recentemente os Kachin tinham a instituição da escravidão. É uma indicação de sua atitude para com os animais e não de sua atitude para com os escravos que todo escravo fosse classificado como *yan*, uma categoria que inclui todos os animais domesticados. É também relevante que a palavra *ni*, que significa próximo, também signifique manso, domesticado.

Os correlatos lingüísticos de tudo isso não são simples. Em geral, tudo aquilo que tem um lugar na ocasião ritual, entra na categoria geral *Wu* (*U*), que significa poluição. Esta categoria tem várias subcategorias:

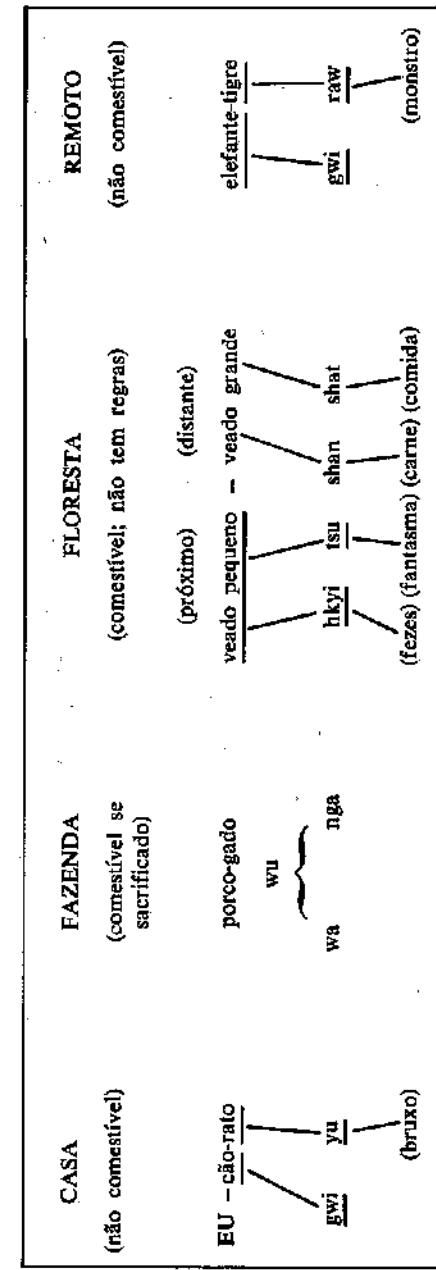
- a) aves;
  - b) várias espécies de bambu;
  - c) criaturas classificadas como *nga* — principalmente peixe e gato;
  - d) criaturas classificadas como *wa* — principalmente seres humanos e porcos.

Tirante os seres humanos e o bambu, esta é uma categoria de alimentos poluídos, isto é, alimentos que só podem ser apropriadamente comidos no contexto do sacrifício. Ela contrasta com a comida comum, a carne e o alimento puros (*shat*, *shan*). Outras criaturas como o cão (*gwi*) e o rato (*yu*) podem algumas vezes ser oferecidas em sacrifício, mas não seriam comidas senão como parte de algum desempenho mágico especial. Ordenei estes e outros termos (quadro 3) numa escala de distância social comparável àquela que mostra as categorias da língua inglesa no quadro 1. Os paralelos são muito marcantes. Consideremos os itens neste quadro lendo-o da esquerda para a direita, isto é, do muito próximo ao muito distante.

As criaturas mais próximas são o cão e o rato. Ambos são não comestíveis e fortemente carregados de tabu. Chamar um homem de cachorro é uma obscenidade. O *yu* (rato) também significa bruxaria. Em alguns contextos, pode também significar um parente afim do lado da mãe da esposa. Por uma variedade de razões estruturais que já descrevi em outras publicações, os sentimentos Kachin para com estes *mayu ni* são de comum altamente ambivalentes. A mãe de minha mulher é uma categoria fortemente incestuosa, é *ni*, que já vimos que significa muito próximo e domesticado.

As criaturas domesticadas que são comestíveis, se sacrificadas, já foram consideradas. Essas criaturas de "fazenda" são identificadas muito mais de perto com o "eu" do que as categorias inglesas correspondentes. Elas são como os escravos humanos: todos vivem na mesma casa, com seus proprietários. O termo *wa* (porco) também significa homem, pai, dente. É uma parte real de "mim" mesmo!

**Quadro 3 —** Categorias de animais familiares Kachin  
(para ser comparado com as três linhas inferiores do quadro 1)



No esquema inglês, sugeri que os animais do campo (de caça) têm a mesma posição estrutural, em termos de distância social, com a categoria de esposas potenciais. No caso Kachin, as categorias de animais comparáveis aos animais de caça ingleses são os animais da floresta, caçados para fornecer carne. Eles vivem na floresta (*nam*). Agora, os Kachin têm uma regra de casamento prescritivo que requer que um homem se case com uma moça de uma dada categoria. Esta categoria é também *nam*. Mas, em outras dimensões, o caso Kachin é o inverso da situação inglesa. Um inglês está livre para escolher uma esposa, mas ele deve ir além das primas em primeiro grau. Por outro lado, ele caça sua caça de acordo com regras precisas. Em contraste com isso, o Kachin tem sua categoria de esposas possíveis definidas de antemão e, como primeira preferência, ele deve escolher uma prima em primeiro grau especial (a filha do irmão da mãe). Mas ele não está sujeito a regras quando caça na floresta.

As criaturas da floresta assim obtidas pela caça, para fornecer carne, são principalmente o veado de vários tamanhos. Os menores são encontrados próximos da aldeia. Como o coelho inglês, estes veados são considerados como pestes (*vermin*), tal como a caça, já que atacam os campos de arroz. O veado grande é encontrado no coração da floresta. Existem ao todo quatro categorias de veados: *hkyi* e *tsu* são espécies pequenas, vivendo próximas; *shan* e *shat* são criaturas maiores, vivendo muito longe. Todas essas palavras têm homônimos: *hkyi* = fezes, sujeira; *tsu* = um espírito humano desencarnado, um fantasma; *shan* = carne comum, limpa; *shat* = carne comum, pura, de qualquer tipo.

O padrão, assim, é bastante consistente. Os animais mais remotos são mais comestíveis e os significados homônimos das palavras associadas tornam-se menos carregados de tabu na medida em que a distância social aumenta.

Contudo, a situação global não é tão simples. Macacos de muitos tipos abundam. Eles são muitas vezes comidos e ocasionalmente domesticados como animais de estimação, e seu sangue é creditado com qualidades afrodisíacas mágicas. Parecem que são tidos como animais selvagens e não como animais anormalmente próximos do homem, como ocorre com o pequeno veado *tsu*. Um macaco é *woi*, um termo que também significa avô. O *status* dos esquilos é muito parecido. O esquilo aparece com proeminência na mitologia Kachin, já que foi a morte de um esquilo que trouxe a mortalidade para os homens. Esquilos são caçados e comidos, mas novamente a atitude é ambígua. Esquilos são *mai* (caudas), mas *mai* — como já vimos — significa o pênis humano.

Além disso, na medida em que a distância aumenta, finalmente alcançamos, como ocorre em inglês, uma categoria de criaturas desconhecidas e, consequentemente, não comestíveis, e o padrão é então invertido. Existem duas grandes feras da floresta que o Kachin comum sabe

que existe, mas raramente vê. A primeira é o elefante, chamado *magwi*, mas também *gwi*. Já que *gwi* é o cão, isto pode parecer estranho, mas o uso é muito parecido com aquele que faz o inglês chamar a raposa macho de cachorro. A outra é o tigre (*sharaw, raw*), que é tomado como o protótipo de todos os monstros fabulosos. *Numraw*, que é literalmente uma mulher-tigre, é uma criatura que aparece proeminente na mitologia Kachin. Ela (?) tem muitos atributos da Esfinge na história de Edipo com aquele horror devorador, de sexualidade incerta: metade homem, metade animal.<sup>11</sup>

Este padrão generalizado, como foi exposto no quadro 3, não é certamente idêntico ao que encontramos em inglês, mas é claramente o mesmo tipo de padrão e as semelhanças parecem muito próximas para serem o produto de um mero acidente, como esta expressão é normalmente colocada, ou dos meus próprios preconceitos obsessivos como investigador. Sugiro que as correspondências são suficientes para justificar mais estudos comparativos. Por outro lado, concordo prontamente que é fácil ser mais do que persuadido por tal prova, especialmente quando se está lidando com uma língua como a Kachin, onde a incidência de homônimos é muito alta.

Quando escrevia do inglês, sugeri que havia uma correspondência entre a seqüência das relações sexuais: irmã (incesto); prima (relações pré-maritais possíveis, mas não o casamento); vizinha (casamento possível); estrangeira (casamento impossível); e a seqüência de "relações de comestibilidade" expostas no quadro 1. Até onde isto se aplica para os Kachin? Como é que se faz a comparação? A dificuldade é que os Kachin têm um sistema de parentesco bastante diferente do inglês. Irmãs verdadeiras são uma categoria fortemente incestuosa, mas irmãs clânicas, classificatórias e distantes, são pessoas com as quais são possíveis ligações, mas não o casamento. Uma irmã mais velha é *na* e a irmã mais nova é *nau*. Os homônimos são: *na*, um dia de feriado sagrado, uma ocasião em que um sacrifício ritual é feito; e *nau*, uma dança sagrada que ocorre na ocasião *na* para acompanhamento do sacrifício. Isto naturalmente se encaixa muito bem com minha tese, já que o quadro 3 pode ser traduzido para os humanos, em oposição às relações animais (no quadro 4), assim:

Talvez tudo isso seja muito bom para ser verdadeiro, mas penso que o assunto merece mais investigação. Aqueles que desejam levar meu argumento seriamente, podem muito bem considerar sua relevância

<sup>11</sup> Isto simplifica amplamente uma categoria mitológica muito complexa. O *numraw* (também *maraw*) são deidades da "sorte", vagamente comparáveis às fúrias (*erinyes*) da mitologia grega. Os *numraw* nem sempre são fêmeas nem de uma só espécie. *Baren numraw* vive na água e parece que é concebido como algum tipo de jacaré, *wa numraw* é presumivelmente um javali selvagem, e assim por diante.

Quadro 4 — Categorias Kachin de relacionamentos humanos

	incesto	não casamento, relações ilícitas	casamento	não parentes distantes
EGO (EU)	NI sogra	NA/NAU "irmã"	NAM prima cruzada casável	RAW <sup>12</sup>
	perto  (não comestível)	ocasião sagrada (comestível se sacrificada)	floresta  (comestível)	fogo da floresta  (não comestível)

para o notável livro de Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage* (1962). Ainda que esteja fascinado por esta obra, também tenho a impressão de que alguma dimensão do argumento estava faltando. Precisamos considerar não só que as coisas do mundo podem ser classificadas como sagradas e não sagradas, mas também como mais sagradas e menos sagradas. Assim também no caso das classificações sociais, em que não é suficiente ter a discriminação eu/isto, nós/eles. Também precisamos uma escala graduada de perto/longe, mais como eu/menos como eu. Se este ensaio for tomado como tendo algum valor permanente, assim será porque representa uma expansão da tese de Lévi-Strauss na direção que acabei de indicar.

#### Referências

HANSON, O.  
1906 — *A dictionary of the Kachin language*. Rangoon.

LÉVI-STRAUSS, Claude.  
1962 — *La pensée sauvage*. Paris, Plon.

PARTRIDGE, E.  
1949 — *A dictionary of slang and unconventional English*. 3. ed. Londres, Routledge.

POSTMAN, L.  
1961 — The present status of interference theory. In: COFER, Charles N., org. *Verbal learning and verbal behavior*. Nova York, McGraw-Hill.

WENTWORTH, H. e FLEXNER, S. B.  
1961 — *Dictionary of American slang*. Nova York, Crowell.

<sup>12</sup> Existem dois homônimos relevantes para raw = tigre. Raw, como verbo, significa deixar de estar relacionado; aplica-se particularmente quando dois grupos relacionados por afinidade cessam de reconhecer suas relações. Raw também significa o fogo da floresta. É, assim, um aspecto perigoso da floresta, quando nam é amistoso.

## ÍNDICE ANALÍTICO E ONOMÁSTICO

### A

Abigail, 99, 100  
Abimelec, 68, 81, 82  
Abraão, 68, 69, 80  
Adão e Eva, 28, 67-9  
aliança matrimonial, 26, 28, 30, 31, 33-7  
ver tb., parentesco; troca matrimonial

alimento, 175-98  
categorias alimentares, 175  
níveis alimentares, 174-82, 185, 193-8  
linguagem, 175-98  
parentesco (terminologia de), 184-7  
tabu alimentar, 174-82, 185, 193-8  
ver tb., animal

ambigüidade, 14, 15, 47  
animal, 47-50, 60-6, 173-98  
alimento, 49, 62, 64, 175-98  
níveis alimentares, 174-82, 185-98  
insulto, 47-9, 173, 174, 177, 184, 187-98

Leach e os animais, 47-50  
tabelas, 183, 188, 189, 195  
animais familiares Kachin, 195  
animais familiares na língua inglesa, 188, 189

criaturas viventes em língua inglesa, 183  
anisogamia, 31  
Antropologia Social, 7-23, 38-44, 129, 130  
evolucionista, 8-13  
ínglesa, 7-23, 38-44, 129, 130  
Araújo, Ricardo Benzaquen de, 23, 26, 54  
Arendt, Hannah, 8, 9, 50  
Ashley-Montagu, M. F., 118-9, 121, 136  
Austin, L., 136

### B

Barth, Frederik, 44, 50  
Bentzen, Aage, 77  
Berg, Charles, 44, 143-58, 162, 163  
Betsabé, 98-100  
Bíblia, ver estruturalismo e Velho Testamento; Gênesis; Leach e estudos bíblicos; mito e Bíblia; mito e Novo Testamento; mito e Velho Testamento

ver tb., nomes dos personagens bíblicos (direto)  
Black, J. S., 76  
Bott, Elizabeth, 44  
Buchanan, Francis, 133

**C**

- cabelo, 44, 143-65  
em Leach, 44  
iconografia budista, 161, 162  
interpretação psicanalítica, 143-53, 160-5  
rituais de, 44, 143-66  
Ceilão, 154-7  
*chudakarma*, 155  
India, 154-7  
mutilações ceremoniais, 145  
*Upanayana*, 155  
símbolo, 143-65  
de status social, 44, 150-2  
fálico, 145, 146, 151-7, 160-4  
  *linga*, 154  
  *yoni*, 154  
Caim e Abel, 65, 69  
Cam, 67-9  
Carstairs, G. M., 155  
casamento, 26-32, 36, 37  
  ver tb., aliança matrimonial; troca matrimonial  
castração, 143-5, 148, 150, 154-9, 166  
Castro, Eduardo Viveiros de, 23, 26, 54  
categorias, alimentares, ver, alimento animais, ver animal  
sociais, ver Kachin de Burma  
Ceilão, rituais de cabelo, 154-7  
Cherry, C., 85  
Cheyne, T. K., 76  
*chudakarma*, ver cabelo, rituais de circuncisão, ver castração  
comestibilidade, ver alimento  
comportamento, 139-42, 146-52, 158, 163-6  
  obsessivo, 141, 142  
  ver tb., ritual  
simbólico, 139-42, 146-52, 158, 163-6

**D**

- Da Matta, Roberto, 7-54  
  bibliografia, 11, 16, 28, 46, 47, 49, 50, 51  
  repensando Leach, 7-50  
Davi, 103-12  
descendência, 20, 33-7  
  filiação complementar, 34, 35, 37  
  teoria da, 33-6  
  ver tb., parentesco  
dicotomia, 22, 23, 42, 43, 97-101, 158, 159  
  em Leach, 22, 23  
  em Malinowski, 23  
  em Radcliffe-Brown, 23  
entre empirismo e racionalismo, 22  
entre endogamia e exogamia, 97-101  
entre indivíduo e sociedade, 42, 43  
entre israelita e estrangeiro, 97-101  
entre nômades e habitantes da cidade, 97-101  
entre profano e sagrado, 158, 159  
entre virtude e pecado, 97-101  
Dina, 81, 82  
Diodorus, ver, Oldfather, C. H.  
direito paterno, 20, 36

- privado, 140, 141, 146-9, 163-6  
  ver tb., indivíduo  
público, 140, 141, 146-52, 163-6

- comunicação, 58, 62, 74, 75, 170  
  e linguagem, 170  
  e mito, 58, 74, 75  
Cook, S. A., 84  
cronologia, ver estruturalismo e

- divórcio, 36, 37  
dogma, 125, 134, 141, 142  
Douglas, Mary, 45, 49, 177  
Driver, S. R., 76  
Dumont, Louis, 11, 26, 28, 42, 51  
  e o parentesco, 26  
Durham, Eunice, 11, 51  
Durkheim, E., 39, 40, 72, 165, 166

**E**

- Édipo, mito de, 67, 73  
Eduardo VI, 114  
Elisabete da Inglaterra, 114  
empirismo, 22, 23, 37, 38, 39  
  em Leach, 22, 37  
  e racionalismo, 23  
  ver tb., dicotomia  
endogamia e exogamia, ver dicotomia  
Esaú, 68  
Esdras, 84, 85  
espírito humano e Lévi-Strauss, 70, 71  
estabilidade matrimonial, 20  
estruturalismo, 11, 20, 25, 26, 28, 30-3, 45, 46, 70-115  
  e cronologia, 113  
  e hermenêutica, 71, 73, 78, 114  
  e história, 77, 78  
  e Leach, 20, 132  
  e Velho Testamento, 70-115  
teoria do mito, 28, 45, 46, 71-5  
teoria do parentesco, 25-33  
teoria do ritual, 14  
  ver tb., Lévi-Strauss, Claude  
estudos bíblicos, ver estruturalismo e Velho Testamento; Gênesis; Leach e estudos bíblicos; Leach e Virgem Maria; mito e Bíblia; mito do nascimento virgem; mito e Novo Testamento; mito e Velho Testamento; mito e religião

- Evans-Pritchard, E. E., 16, 34, 86  
evolucionismo na Antropologia Social, 8-13, 127  
  e imperialismo, 8, 9, 12-4

**F**

- família, ver parentesco  
Finley, M. I., 73, 74  
Firth, Raymond, 16, 18, 44  
Flexner, S. B., 172, 177  
Forde, D., 145  
Fortes, Meyer, 16, 33-6, 43, 51, 86, 132, 136  
  e Leach, 33-6  
Fortune, L., 125, 136, 145  
Frazer, James, 7-9, 11, 12, 16, 21, 79, 117, 121-5, 129, 132, 136, 139, 164  
  e Leach, 7, 11, 12, 21  
Freud, S., 142, 143, 165  
funcionalismo, 9-14  
  em Malinowski, 13, 14  
  em Radcliffe-Brown, 13, 14

**G**

- Geertz, Clifford, 117, 137  
Gênesis, 21, 45, 46, 57-69, 87  
tabela do, 60, 61, 87  
ver tb., estudos bíblicos; estruturalismo e Velho Testamento; mito e Velho Testamento  
Ginsberg, Morris, 72  
Gluckman, Max, 11, 16, 36, 37, 41, 51  
  e Leach, 36, 37  
Graves, R., 76, 79  
Groddeck, G., 65

**H**

- Halle, M., 62  
 Halverson, John, 49, 51  
 Hanson, O., 193  
 Harrison, J. E., 161  
 Hartland, E. S., 118-21, 126, 137  
 Hastings, James, 76  
 Henrique VIII, 114  
 hermenêutica, ver estruturalismo e história e hermenêutica  
 história e hermenêutica, 114, 115  
 ver tb., estruturalismo e história; mito e história  
 Hocart, A. M., 157  
 Hutton, J. H., 145, 152

**I**

- imperialismo, ver evolucionismo e incesto, 65-9, 93  
 tabela de, 66  
 inconsciente, 141, 152, 153, 156  
 Índia, rituais de cabelo, 154-7  
 individualismo, 38, 39, 42  
 e escolha, 39  
 teorias, 42  
 indivíduo, 38-44, 146, 147, 163-6  
 como objeto de análise antropológica, 147, 163-6  
 como objeto de análise psicanalítica, 146, 147, 163-6  
 e sociedade, 42, 43  
 ver tb., dicotomia  
 instituições sociais, 13  
 insulto, ver animal, insulto  
 ver tb., Leach e insultos verbais  
 Isaac, 68, 83  
 Ishida, E., 121, 137  
 israelita e estrangeiro, ver dicotomia  
 Iyer, L. K. A., 154-6

**J**

- Jacó, 67, 68, 75  
 Jakobson, Roman, 51, 62  
 Jefté, 80, 82, 83  
 Jeroboão, 82, 90, 91  
 José, 88

**K**

- Kaberry, P. M., 119, 120, 137  
 Kachin de Burma, 18, 27, 30-3, 37, 38, 40-2, 175, 192-8  
 e Leach, 18, 20, 31-3, 37, 38, 40, 41  
 e Lévi-Strauss, 27, 30-3  
 hábitos e tabus alimentares, 193-8  
 língua, 175, 192, 193  
 sistema de governo, 40, 41  
*gunlao*, 40, 41  
*gunsa*, 40, 41  
*shan*, 40, 41  
 sistema de parentesco, 30-2  
 sociedade, 32, 33, 37, 38, 40-2  
 tabelas, 195, 198  
 animais familiares Kachin, 195  
 categorias Kachin de relacionamentos humanos, 198  
 trocas matrimoniais, 30-3  
 Kuper, Adam, 17, 18, 51

**L**

- Leach, Edmund Ronald, 7-54, 66-9, 93, 127, 129, 131-3, 135, 137  
 alianças matrimoniais, 30, 31  
 ver tb., aliança matrimonial  
 análise do cabelo, 44  
 ver tb., cabelo  
 animais, 47-50

**M**

- ver tb., animal  
 antropologia social inglesa, 15-9  
 ver tb., Antropologia Social  
 bibliografia, 4, 19-22, 52-4, 137  
 biografia, 17-20  
 Bronislaw Malinowski, 7, 12  
 ver tb., Malinowski, B.  
 Claude Lévi-Strauss, 13  
 ver tb., Lévi-Strauss, C.  
 e o casamento, 37  
 ver tb., casamento  
 dicotomia, 22, 23  
 ver tb., dicotomia  
 empirismo, 22, 37  
 ver tb., empirismo  
 estruturalismo, 20, 132  
 ver tb., estruturalismo  
 estudos bíblicos, 21, 45, 46  
 ver tb., estudos bíblicos  
 estudos simbólicos, 44, 45  
 ver tb., símbolos  
 ignorância da paternidade biológica, 46, 47  
 ver tb., paternidade biológica; Virgem Maria  
 incesto, 65-9, 93  
 ver tb., incesto  
 insultos verbais, 47-50  
 ver tb., animal, insulto  
 James Frazer, 7, 11, 12, 21  
 ver tb., Frazer, James  
 Kachin de Burma, 18, 31-3, 37, 38  
 ver tb., Kachin de Burma  
 linguagem, 48, 49  
 ver tb., linguagem  
 Max Gluckman, 20, 36, 37  
 ver tb., Gluckman, Max  
 Meyer Fortes, 20, 33-6  
 ver tb., Fortes, Meyer  
 parentesco, 24-33  
 ver tb., parentesco  
 pesquisa de campo, 16-8, 20  
 ver tb., pesquisa de campo  
 positivismo, 42  
 ver tb., positivismo

- racionalismo, 22, 24  
 ver tb., racionalismo  
 Radcliffe-Brown, 13, 17  
 ver tb., Radcliffe Brown, A. R.  
 simbolismo, 44, 45  
 ver tb., simbolismo  
 tabu, 15  
 ver tb., tabu  
 teoria da descendência, 33-6  
 ver tb., descendência  
 versatilidade teórica, 17-9  
 Virgem Maria, 47, 127, 129, 131, 133, 135  
 ver tb., Virgem Maria  
 legitimidade do mito, ver mito, legitimidade do  
 Lenneberg, F. H., 170  
 Lévi-Strauss, Claude, 11, 13, 20, 26-33, 45-7, 53, 62, 70-5, 81, 92  
 aliança matrimonial, 28  
 espírito humano, 70, 71  
 Kachin de Burma, 27, 30-3  
 Leach, 13, 20, 25, 26, 30-3  
 mito, 28, 45, 46, 81, 92  
 parentesco, 25-33  
 troca matrimonial, 28-32  
 Lia, 88  
 Linga, ver cabelo, símbolo fálico  
 linguagem, 48, 170-98  
 aspectos antropológicos, 170-4  
 e comunicação, 170  
 e tabu, 170-98  
 ver tb., comunicação e mito  
 lingüística estrutural, 62  
 Lot, 67-9  
 Luang Boribol Buribhand, 161

**M**

- magia, 164-6  
 Malinowski, Bronislaw, 7, 9-17, 27, 34, 53, 116, 120, 122, 123, 130, 137, 140, 149, 150

dicotomia em, 23  
e Leach, 7, 12  
mapa da Palestina, 89  
Maria (rainha da Escócia), 114  
matrimônio, ver aliança matrimonial; casamento; troca matrimonial  
Mauss, Marcel, 28, 53, 164  
Maybury-Lewis, David, 17, 53  
McLennan, J. F., 127, 130, 131, 137  
Meggett, M. J., 119, 122, 137  
mito, 21, 28, 45, 46, 57-62, 69, 70-115, 116-38  
Bíblia, 57-115  
da reprodução, 116-38  
do nascimento virgem, 116-38  
e as relações sexuais, 124-8  
e comunicação, 58, 74, 75  
e história, 75-8, 83, 84, 90, 92  
e Novo Testamento, 95  
e religião, 21, 57-9, 81, 84  
e rito, 126  
estrutura binária do, 50-67  
tabela da, 66  
estrutura dramática do, 101-15  
tabela da, 109, 110  
função do, 92, 93  
legitimidade do, 70-115  
Lévi-Strauss, 28, 45, 46, 71-3, 81  
lógica do, 45  
tabelas, 60, 61, 87  
genealógica, 87  
Gênesis, 60, 61  
Velho Testamento, 70-115  
ver tb., estruturalismo, teoria do mito  
mitologia, ver mito  
Morgan, J. P., 25  
mutilações ceremoniais, ver cabelo, mutilações ceremoniais

## N

Needham, Rodney, 17, 26, 53  
Neemias, 84, 85

Noé, 67  
nômades e habitantes da cidade, ver dicotomia

## O

obscenidade e palavrões, ver animal, insulto  
Oldfather, C. H. (Diodorus), 132, 136  
oposição binária do mito, ver mito, estrutura binária do  
organização social, 33-7  
e casamento, 35  
ver tb., aliança matrimonial; casamento; parentesco; troca matrimonial

## P

Palestina (mapa), 89  
parentesco, 13, 14, 25-37, 127, 130-5  
ver tb., aliança matrimonial; casamento; divórcio; Dumont, Louis; endogamia e exogamia; estruturalismo, teoria do parentesco; Leach e parentesco; Lévi-Strauss e parentesco; Nedham, Rodney; Kachin de Burma, sistema de parentesco; troca matrimonial

Parry, N. E., 145  
Partridge, E., 177  
Patai, R., 76, 79  
paternidade biológica, ver paternidade fisiológica  
paternidade fisiológica, 34, 35, 46, 47, 116-30  
em Leach, 46, 47  
ignorância da, 34, 35, 46, 116-30

ignorância e matrilinearidade, 127-30  
ver tb., Virgem Maria  
paternidade sociológica, 34, 126  
pesquisa de campo, 16-8, 20-3  
Peters, E., 86  
Pfeiffer, Robert H., 115  
Pinkerton, J., 133, 137  
Pocock, D. F., 72  
positivismo, 42, 117, 132  
Powell, H. A., 123, 131, 137  
profano e sagrado, ver dicotomia  
Psicanálise, 141-6  
e interpretação do mito, 141, 144-6  
ver tb., indivíduo; cabelo  
Purcell, B. H., 137

## R

Raab, 97, 98  
racionalismo (na Antropologia), 22, 23, 24, 39  
em Leach, 22, 24  
Radcliffe-Brown, A. R., 13-6, 23, 27, 34, 41, 53, 121, 137, 140, 141, 164, 174  
dicotomia em, 23  
parentesco em, 33, 34  
Raquel, 88  
Rebeca, 68  
religião, ver mito e religião  
Rhodes, Cecil, 9  
Ricoeur, Paul, 72-4, 33  
ritos de passagem, 119, 120, 139, 158, 162  
ritos de separação, ver castração  
ritual, 14, 118-26, 142, 148  
teoria do rito, 14  
ver tb., alimento; animal; cabelo; estruturalismo, teoria do ritual; ritos de passagem; ritos de separação  
Srinivas, M. N., 156  
Stanner, W. E. H., 119, 138  
Strauss, Leo, 79  
Strehlow, C., 119, 138  
Strong, James, 76

Roboão, 91-3  
Roheim, G., 137, 144, 152  
Roth, W. E., 117-20, 124, 136, 138  
Rute, 98  
Ryle, G., 71

## S

sagrado e profano, ver dicotomia  
Sahlins, Marshall, 53  
Salomão, 70-115  
legitimidade estrutural, 101-15  
legitimidade genealógica, 70-101

Samuel, 102-5  
Sansão, 82  
Sara, 68, 69  
Saul, 102-4  
Schäpera, I., 101  
Schmidt, W., 138  
Sebeok, T. A., 63  
sexo, 116-24, 128

ver tb., mito e as relações sexuais  
simbolismo, ver comportamento simbólico  
simbolismo privado, ver comportamento simbólico privado  
simbolismo público, ver comportamento simbólico público  
símbolos, 139-46

artificiais, 140  
ver tb., Leach e estudos simbólicos

sistema social, 39  
Spencer, B., 9, 138  
Spiro, Melford, 117, 118, 121, 123, 131, 138

Srinivas, M. N., 156  
Stanner, W. E. H., 119, 138  
Strauss, Leo, 79  
Strehlow, C., 119, 138  
Strong, James, 76

T

tabelas, 60, 61, 66, 87, 109, 110, 183, 188, 189, 195, 198  
animais familiares Kachin, 195  
animais familiares na língua inglesa, 188, 189  
categorias Kachin de relacionamentos humanos, 198  
criaturas viventes em língua inglesa, 183  
estrutura binária do mito, 66  
estrutura dramática do mito, 109, 110  
Gênesis, 60, 61, 87  
tabu, 14-6, 93, 153, 160, 161, 170-98  
ver tb., alimento; animal; cabelo; incesto; linguagem e tabu

*Talmud, Kiddush*, 116, 138

Tamar, 96

Taré, 69

Thomson, D. F., 119, 138

Topley, Marjorie, 145, 146

trabalho de campo em antropologia,  
ver, pesquisa de campo

Trobriand, 116-30, 134, 148, 149

mitologia, 130

paternidade fisiológica, 122

rituais de cabelo, 148

troca matrimonial, 28-37

Tucídides, 160

Turner, Victor, 16, 49, 53

Tylor, E. B., 9, 12, 53, 145

U

Upanayana, ver cabelo, rituais de

V

Van Gennep, Arnold, 53, 139  
Velho Testamento, ver estruturalismo e Velho Testamento; mito e Velho Testamento  
ver tb., Gênesis  
Vincent, Jean, 54  
Virgem Maria, 47, 127, 129, 131-6  
dogma do nascimento virgem, 127, 129, 131-6  
e Leach, 47  
virtude e pecado, ver dicotomia  
Von Rad, Gerhard, 73, 97, 112

W

Warner, W. L., 138

Wentworth, H., 172, 177

Widengren, G., 76

Wilken, G. A., 144

Y

Yalman, Nur, 54

yoni, ver cabelo, símbolo fálico

Leach, Edmund Ronald

Edmund Leach : antropologia

39/L434e

DEVOLVER NOME LEIT. (85771/91)

- 24. MALTHUS  
Tamás Szinrecsányi
- 25. MANNHEIM  
Maria Alice M. Foracchi
- 26. CAIO PRADO Jr.  
Francisco Iglesias
- 27. MARIATEGUI  
Manoel L. Bellotto e  
Anna Maria M. Corrêa
- 28. DEUTSCHER  
Juarez Brandão Lopes
- 29. STALIN  
José Paulo Netto
- 30. MAO TSE-TUNG  
Eder Sader
- 31. MARX (Economia)  
Paul Singer
- 32. MELANIE KLEIN  
Fábio A. Herrmann e  
Amazonas A. Lima
- 33. CELSO FURTADO  
Francisco de Oliveira
- 34. SIMMEL  
Evaristo de Moraes Filho
- 35. SARMIENTO  
León Pomer
- 36. MARX-ENGELS  
Florestan Fernandes
- 37. ROGER BASTIDE  
Maria Isaura P. de Queiroz
- 38. LEACH  
Roberto Da Matta

2333

Leach, Edmund Ro

Edmund Leach : a

39/L434e



Impresso por  
W. Roth & Cia. Ltda.